PIERRE ABÉLARD

CRITIQUE

THÈSE DE DOCTORAT

PRÉSENTÉE A LA

FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE L'UNIVERSITÉ DE FRIBOURG

PAR

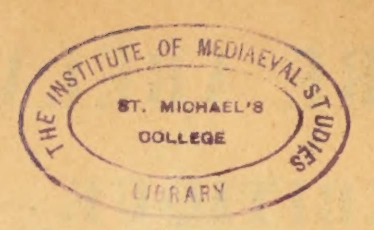
ÉMILE KAISER

DOCTEUR EN THÉOLOGIE

FRIBOURG

IMPRIMERIE-LIBRAIRIE CATHOLIQUE

1901


THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE
LIBRARY

PIERRE ABÉLARD

CRITIQUE

Sa méthode théologique.
Ses résultats appliqués à la Trinité.
Son influence.

« Imprimatur. »

Fribourg, le 2 juillet 1901.

J.-V. Pellerin, Vic. gén.

BIBLIOGRAPHIE

A

Abaelardus. Omnia opera, Patr. Lat., tome CLXXVIII.

Abbaudi Abbatis. Tractatus de fractione corporis Christi, Patr. Lat., tome CLXVI.

Augustinus. De doctrina Christiana, Patr. Lat., tome XXXIV.

— Quaestiones in Heptateuchum, Patr. Lat., tome XXXIV.

— In Johannis Evangelio, Patr. Lat., tome XXXV.

— Confessiones, Patr. Lat., tome XXXII.

— De civitate Dei, Patr. Lat., tome XLI.

— De diversis quaestionibus, Patr. Lat., tome XL.

— Retractationes, Patr. Lat., tome XXXII.

— In sermone Resurrectionis, Patr. Lat., tome XXXVIII.

— De verâ religione, Patr. Lat., tome XXXIV.

— De Trinitate, Patr. Lat., tome XLI.

Anselmus. Epistola XXXV ad Johannem, Patr. Lat., tome CLVIII.

— Epistola XLI ad Falconem, Patr. Lat., CLVIII.

— Liber de Fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi contr. blasphemias Roscellini, Patr. Lat., tome CLVIII.

— De divinitatis essentia Monologium, Patr. Lat., tome CLVIII.

Aristoteles. Liber II physicorum, Aureliae Allobrogum, 1607.

Arnobius. Disputationes adversus gentes, Patr. Lat., tome V.

Athenagoras. Legatio pro Christianis, Patr. Grecq., tome VI.

B

Berthaud, A. Gilbert de la Porrée, Poitiers, 1892.

Bittscher, C. F. H. Petri Abaelardi Theologia systematica, Numburgi 1844.

Bandinus (magister). Sententiarum libri quatuor, Patr. Lat., tome CXCII.

Bernardus (sanctus). Epistola CLXXXVII ad episcopos Senonas convocandos contra Petrum Abaelardum, Œuvres complètes de St-Bernard. Traduction par M. l'abbé Charpentier, Paris, 1873.
— Epistola CLXXXVIII ad episcopos et cardinales curiae, tome I.
— Epistola CLXXXIX ad Dominum Papam Innocentium, tome I.
— Epistola CXCI ad Innocentium, ex personà Domini Archiepiscopis Remensis, etc., tome I.
— Epistola CXCII ad Magistrum Guidonem de Castello, tome I.
— Epistola CXCIII ad Magistrum Ivonem cardinalem, tome I.
— Epistola CXCIV. Rescriptum Domini Innocentii papae contra hereses Petri Abaelardi, tome I.
— Capitula Haereseum Petri Abaelardi, tome II.
Bernardus : Sermo II De duplici Christi generatione, Patr. Lat., tome CLXXXIV. Epistola CXC seu Tractatus Sti-Bernardi Abbatis contra quaedam capitula errorum Abaelardi, tome II.
Billuart. Summa Sti-Thomae, Paris.
Boëtius. Quomodo Trinitas unus Deus et non tres dii? Patr. Lat., tome LXIV.

C

Clemens Alexandrinus. Stromatum lib, Patrol. Grecque, tome IX.
— Stromatum lib., Patrol. Grecque, tome VIII.
Cyrillus Alexandrinus. Contra Julianum, Patrol. Grecq., tome LXXVI.
A. Clerval (abbé). Les Ecoles de Chartres au Moyen-Age, Paris, 1895.
Cousin, V. Ouvrages inédits d'Abélard, Paris, 1836.
— Petri Abaelardi opera (2 vol.), Paris, 1849.

D

Deutsch, M. Peter Abälard, Leipzig, 1883.
— Die Synode von Sens und die Verurtheilung Abälards, Berlin, 1880.
Denifle, H. Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte, Band I, Berlin, 1885.
Denifle-Châtelain. Chartularium Universitatis Parisiensis, tome I, Paris, 1889.
Duchêne, L. Les origines chrétiennes, Paris, s. a.
Disputatio catholicorum patrum adversus dogmata Petri Abaelardi, Patr. Lat., tome CLXXX.

E

Eusebius. Præparationum Evang. lib., Patr. Grecque, tome XXI.

F

Fouillée, A. Histoire de la philosophie, Paris, 1891.
Florian (saint), Manuscrit. Extraits donnés par Denifle dans les Archiv für Litteratur und Kirchen Geschichte, Berlin, 1885.
Frerichs, Joh.-Heinr.-F. Commentatio Theologico-critica de Petri Abaelardi doctrina dogmatica et morali, Jenae Oldenburgensi, 1827.
Fournier. Une preuve de l'authenticité de la somme des sentences attribuée à Hugues de Saint-Victor, Grenoble, 1898.

G

Goldhorn. D.-J.-Henr. De summis principiis Theologiae Abaelardae. — Commentatio historico-Theologica, Lipsiensis, 1836.
Gietl, Ambros.-M. Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III, Freiburg in Breisgau, 1891.
Guillelmi abbatis Sti-Theodorici. Disputatio adversus Petrum Abaelardum ad Gaufridum carnotensem et Bernardum, Patr. Lat., tome CLXXX.
Gratianus. Decretum, Patr. Lat., tome CLXXXVII.
Gualterius de Sto-Victore. Excepta ex libris Gualterii de Sto-Victore contra quatuor Labyrinthos Franciae, Patr. Lat., tome CXCIX.

H

Henke et Lindenkohl. Petri Abælardi Sic et Non, Marburgi, 1851.
Hausrath, Adolf. Peter Abälard (ein Lebensbild), Leipsig, 1895.
Hauréau, B. Histoire de la philosophie scolastique, Paris, 1872.
Hieronymus (sanctus). Comment. in Isaïam, Patr. Lat., tome XXIV.
— Comment. in epistolam ad Ephesios, Patr. Lat., tome XXVI.
— Contra Jovinianum, Patr. Lat., tome XXIII.

Hefele, Ch.-J. Histoire des Conciles (Tome VII), Paris, 1872.
Hugo de St-Victore. Summa sententiarum, Patr. Lat., tome CLXXVI.
Honorius Augustodunensis. De philosophia mundi, Patr. Lat., tome CLXXII.
— Elucidarium. Patr. Lat., tome CLXXII.
— Liber de cognitione verae vitae, Patr. Lat., tome XL.
Hermias. Irrisio gentilium philosophorum, Patr. Grecq., tome VI.
Harnack, A. und Oscar v. Gebhardt. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur Griechische Apologeten, Leipzig, 1888-1893.
Hildbertus. Sermo in festo Sanctissimae Trinitatis, Patr. Lat., tome CLXXI.

J

Justinus (Sanctus). Apologia 1ª pro christianis. Patr. Grecq., tome VI.
— Apologia 2ª pro christianis, Patr. Grecq., tome VI.
— Dialogus cum Triphonae Judaeo, Patr. Grecq., tome VI.
Joannes Saresberiensis. Polycratus, Patr. Lat., tome CXCIX.
— Metalogicus, Patr. Lat., tome CXCIX.
Joannes Cornubiensis. Eulogium ad Alexandrum III, Patr. Lat., tome CXCIX.

K

Kirchenlexikon oder Encyklopädie der catholischen Theologie, Art. Abälard. I Band, Freiburg in Breisgau, 1886.

L

Lefèvre, J. De Anselmo Laudunensi, Mediolani Aulercorum, 1895.
Lindenkohl et Henke. Petri Abaelardi Sic et Non, Marburgi, 1851.
Lombardus, P. Sententiarum Libri quatuor, Patr. Lat., tome CXCII.
Lactantius. Divinarum institutionum, Lib. III : de Falsa Sapientia, Patr. Lat., tome VI.

M

Michaud, E. Guillaume de Champeaux et les Ecoles de Paris au XIIe siècle, Paris, 1867.

Mignon. Les origines de la scolastique et Hugues de St-Victor (2 vol.), Paris, 1895.

O

Origène. Περιαρχων, Patr. Grecq., tome XI.
— Contra Celsum, Patr. Grecq., tome XI.

Odo Cameracensis. De peccato originali, Patr. Lat., tome CLX.

Omnebene. Sententiae. Extraits de Denifle : Archiv. fur litteratur und Kirchengeschichte, Berlin, 1885.

P

Picavet, F. Abélard et Alexandre de Halès, créateurs de la méthode scolastique, Paris, 1896.
— Roscellin, d'après la légende et d'après l'histoire, Paris, 1896.

Pullius Robertus. Sententiarum libri octo, Patr. Lat., tome CLXXXVI.

Petrus Pictavensis. Sententiarum libri quinque, Patr. Lat., tome CCXI.

Petrus Alphonsus. Dialogus Petri cognamento Alphonsi, ex Judaeo Christiani et Moysi Judaei, Patr. Lat., tome CLVII.

R

Rémusat, Charles. Abélard, 2 vol., Paris, 1845.
— St-Anselme de Cantorbéry, Paris, 1853.

Ragey, P. Histoire de St-Anselme, 2 vol., Paris, s. a.

Revue Thomiste, N° 6, janvier 1895, Paris, 1895.
— N° 1, mars 1896, Paris, 1896.

Revue d'histoire et de littérature religieuses, mars-avril, N° 2, et mai-juin, N° 3, Paris, 1898.

Real-Encyklopädie fur protestantische Theologie und Kirche. Article Abälard, Leipzig, 1877.

Roland. Die Sentenzen Rolands nachmal Paps. Alex. III, Gietl, Ambr.-M., Freiburg in Breisgau, 1891.

S

Schurmann, Henricus. De Deo Platonis (Dissertatio inauguralis), Theissingiana, 1844.

Stolze, Dr Remigius. Abalards 1121 zu Soissons verurtheilter Tractatus de Unitate et Trinitate, Freiburgi in Breisgau. 1891.

Schwalbe. Œuvres de Platon, Paris, 1843.

T

Tertullianus. Apologeticus pro christianis, Patr. Lat., tome I.

Tatianus. Oratio adv. Graecos, Patr. Grecq., tome VI.

V

Vacandard (abbé). Abélard (sa lutte avec St-Bernard, sa doctrine, sa méthode), Paris, 1881.

— Vie de Saint-Bernard, 2 vol., Paris, 1897.



PIERRE ABÉLARD

THÉOLOGIEN [1]

INTRODUCTION

Le nom le plus célèbre dans l'*Histoire de la Théologie du XII[e] siècle* est celui de Pierre Abélard.

Philosophe, théologien, professeur, écrivain, héros de roman, tels sont les titres qui ont voué le fils de Bérenger et de Lucie[2] à l'immortalité.

En philosophie, il se jette hardiment dans la lutte des Universeaux, sape le réalisme par le nominalisme[3],

[1] Thèse présentée pour le doctorat à la Faculté de théologie de Fribourg.

[2] *Historia calamitatum.* Mig. Tom. CLXXVIII, Col. 122.

[3] *De generibus et speciebus,* p. 507-522. (Edition Cousin).

Dans son *Historia Calamitatum,* Abélard nous fait connaître ses luttes avec Guillaume de Champeaux, alors le maître le plus célèbre (... Guillelmum Campellensem... fama praecipuus. *Hist. Calam.* Apud Migne Tom. CLXXVIII, Col 116) et le défenseur le plus accrédité du réalisme. Vaincu par le jeune dialecticien, le fondateur de St-Victor, après avoir enseigné « que l'universel est quelque chose de réel, qui est identique essentiellement, intégralement et simultanément dans tous

puis celui-ci par celui-là[1], et crée le conceptualisme[2].

En théologie, il pose nettement les principes de la méthode critique[3] et organise le premier un *Traité de Théologie* où étaient rassemblées, dans un cadre nettement dessiné, les questions théologiques jusqu'alors éparses[4].

Créer une *méthode*, organiser un traité, échafauder un système philosophique, quels plus beaux titres de gloire pour un homme d'étude?

Comme professeur, il ne fut pas moins heureux. Ses élèves étaient si nombreux que « les hôtelleries étaient impuissantes à les contenir et la terre à les nourrir[5] ». Après son double malheur[6], le désert même où il se retira devint peu à peu un auditoire immense[7].

les individus qui en participent ; de sorte que ces individus ne diffèrent aucunement par leur essence, mais seulement par leurs éléments accidentels » (*Hist. calamit.*, Col. 119) se corrigea en disant que cette chose était identique non pas essentiellement mais indifféremment » et ainsi l'identité des individus n'était pas constituée par leur essence, mais par certains éléments qui se retrouvaient sans différence dans chacun (voir Cousin, *Introd.*, p. CXVI et CXVII, surtout CXXI, sqq. — Michaud, ouv. cité, p. 227-233. Haureau, ouv. cité, p. 367, 324, 325, 331 sqq.

[1] *De generibus et sepciebus*, p. 522-524 (Edit. Cousin).

[2] *De generibus et speciebus*, p. 524-541 (Edit. Cousin).

[3] Prologue du *Sic et Non*, Mig., Tom. CLXXVIII, col. 1339-1349.

[4] On verra dans la troisième partie de ce travail que c'est bien à Abélard et non pas à Hugues de St-Victor que revient cet honneur.

[5] Ad quas quidem tanta scholarium multitudo, ut nec locus hospiciis, nec terra sufficeret alimentis. *Hist. Calamit.*, Pat. lat., Tom. CLXXVIII, Col. 138.

[6] Sa mutilation et sa condamnation au Concile de Soissons. Pat. lat., Tom. CLXXVIII. *Histor. calamit.*, 133-135 et col. 150. Héloïsæ Epist., IV. Col 194 sqq., et Epistola Falconis prioris de Diogilo : (" cum membra quieti dededras... etc., Col. 874 sqq.

[7] Quod cùm cognovissent scolares cœperunt undique concurrere... etc., etc. *Hist. Calamit*, Col. 159 sqq. Voir aussi la lettre de Foulque

L'écrivain, plus encore que le professeur, remua toute la latinité[1], força la réunion de deux Conciles[2] et exerça une influence profonde sur ses contemporains d'abord, puis longtemps encore dans le monde des écoles[3].

Je ne dirai rien ici du héros de roman. L'histoire du fils de Bérenger et de la nièce de Fulbert[4] est trop célèbre. Qu'il me suffise de rappeler qu'Abélard fut aimé par Héloïse jusqu'au dévouement le plus absolu et que les titres de cet amour, charnel d'abord, mais plus tard purifié par le malheur et la prière, furent la célébrité de notre philosophe[5], comme aussi sa beauté[6] et sa facilité à composer en langue vulgaire des chansons amoureuses qu'il savait exprimer par la musique[7].

Comme amant tout à la fois heureux et malheureux notre auteur est très connu; comme théologien et philo-

de Deuil. Patrol lat., Tom. CLXXVIII. *Roma suos tibi docendos*... etc., Col. 371 et 372. Voir encore : *Notae Andreae Quercetani*. Note (33). Pat. lat. Tom. CLXXVIII, Col 158, ainsi que la *Praefatio Apologetica*, de d'Amboise. Tom. CLXXVIII, Col. 93.

[1] St-Bernard, let. CLXXXVIII et CLXXXIX Patr. lat., Tom. CLXXXII, Col. 355.

Voir aussi : *Epist.* CCCXXVI Guillelmi abbatis ad Gaufridum Carnotensem episcopum et Bernardum abbatem Clarævallensis. Patr. lat., Tom. CLXXXII, Col 531.

[2] *Le Concile de Soissons en 1121 et celui de Sens 1140*, selon Vacandard et 1141 selon Deutsch.

[3] Comp. l'*Introd. ad Theol. d'Abélard* avec les *Summa* du Manuscrit de St-Florian, d'Omnebene, de Roland, Hugues de St-Victor, Pierre Lombard, etc., avec le Décret de Gratien.

[4] *Hist. Calamit.*, Tom. CLXXVIII, Col. 126.

[5] Quis enim regum aut philosophorum tuam exaequare famam poterat Epist. II *(Heloïsae ad Abaelardum)*, Col. 185.

[6] Quod enim bonum corporis tuam non exornabat adolescentiam. *Epist.* II, Col. 186.

[7] Duo autem fateor tibi specialiter inerant quibus feminarum quorumlibet animos statim allicere poteras, dictandi scilicet et cantandi gratia. *Epist.* II, Col. 185.

sophe insuffisamment : certains auteurs lui ont même nié son plus beau titre de gloire, l'influence qu'il a exercée autour de lui et longtemps après lui. Dès lors, le but de ce travail est indiqué : on y étudiera Abélard, théologien. Mais quand on veut connaître et faire connaître un écrivain, il faut avant tout se rendre compte de sa méthode, puis, celle-ci connue, des résultats acquis.

Telle est la marche que nous suivrons.

Dans une première partie, nous mettrons en relief la méthode théologique d'Abélard et, dans une seconde, ses résultats.

Puis, afin de rectifier une idée fausse et malheureusement trop acceptée : la négation de la profonde influence exercée par le péripatéticien du Pallet, j'ajouterai à mon travail une troisième partie qui, tout en rendant à notre philosophe son titre de gloire le plus légitime et le plus historique, établira l'action profonde qu'il a exercée sur les théologiens de son époque, action qui n'a d'égale que celle rencontrée plus tard sous Albert le Grand et Thomas d'Aquin.

Je viens de le dire, la première question qui nous occupera est celle de la méthode. Rien n'est grave comme une semblable question. « Elle est vaste comme la vie, a-t-on dit : en effet, elle embrasse tout, la réalité métaphysique et la réalité physique, l'être matériel et l'être spirituel, le naturel, le surnaturel, et leur lien... La méthode est la base de tout développement humain[1]... ».

Dans un premier chapitre, nous exposerons la méthode du *Sic* et *Non*, ou du *pour* et du *contre*, et établirons que son but n'était pas le scepticisme, mais la concordance des autorités discordantes par la critique. En mettant en

[1] Voir de Strada : *Essai d'un ultimum Organum ou constitution critique de la méthode*. Paris, Hachette. 2 vol. : Tom. I. Préface et page 128. Tom. II, pages 460 et 477. Ouvr. cité par Michaud, p. 83.

opposition tantôt réelle, tantôt vraisemblable, des textes tirés de l'Ecriture et de la Patristique, certains auteurs ont voulu y voir la négation de toute autorité qui n'était point celle de la *raison*, et faire ainsi d'Abélard le père du rationalisme; nous avons répondu dans le chapitre II à ces écrivains, et établi que la méthode du *Sic* et *Non* n'avait nullement une tendance destructive et conservait à l'Ecriture sainte et à la Patristique toute leur autorité.

Le titre qui donne à Abélard une place à part dans l'histoire de l'esprit humain, c'est l'application de la philosophie à la théologie. « Sans doute, ainsi que le fait remarquer M. Cousin[1], avant Abélard on trouverait quelques rares exemples de cette application périlleuse, mais utile dans ses écarts même, aux progrès de la raison; mais c'est Abélard qui l'érigea en principe; c'est donc lui qui contribua le plus à fonder la scolastique, car la scolastique n'est pas autre chose ». Aussi, nous sommes-nous efforcés de mettre en relief ce point important de la méthode de notre philosophe. Le chapitre III intitulé: « Du rôle de la raison et de la dialectique à l'égard de la foi et réciproquement », a pour but de montrer l'usage qu'a fait Abélard de la philosophie dans les articles relatifs à la foi. Malheureusement, à une époque toute d'*élaboration*, les rapports qui doivent exister entre la foi et la raison ne sont pas encore nettement définis; ce manque de certitude jette notre philosophe dans la contradiction au point de détruire parfois en pratique ce qu'il a affirmé en théorie. C'est cette indécision encore qui a permis de prononcer à son sujet des jugements contradictoires et pourtant justifiables.

Il est évident qu'en en appelant à la raison pour résoudre les problèmes théologiques, Abélard ne pouvait manquer

[1] Introduction aux *Ouvrages inédits d'Abélard*, p. III.

de recourir aux maîtres de la raison, c'est-à-dire aux philosophes. Ceux-ci ont pour lui une autorité incontestable; nous verrons donc dans le chapitre IV intitulé : « De l'autorité des philosophes chez Abélard », la part qu'il leur donne dans les questions de foi.

Ces quatre chapitres suffiront à faire connaître la méthode de notre dialecticien. Elle peut, me semble-t-il, se résumer ainsi :

C'est une méthode critique et scientifique; critique, parce qu'elle n'accepte un texte qu'après l'avoir fait passer par les règles de la critique; scientifique, parce qu'elle s'efforcera de résoudre les problèmes théologiques par les données de la raison.

Après avoir étudié la méthode, nous montrerons l'application qu'il en a faite à la théologie et les résultats obtenus. Cette étude constituera la IIe partie de notre travail.

Abélard a traité presque toutes les parties de la Théologie, Dieu et ses attributs, Trinité, Création, Péché originel, Incarnation, Rédemption, Théorie de la grâce, rien d'important ne lui a échappé. Ne pouvant entrer dans les détails de toutes ces questions, nous nous bornerons présentement à faire connaître sa pensée sur le mystère de la Trinité, c'est-à-dire sur le sujet le plus important et le plus débattu de cette période.

Comme Abélard a appliqué à la Trinité sa conception de l'Universel, j'ai été obligé de la mettre en relief et de faire voir l'application qu'il en a faite, car c'est là que se trouve la clef de ses erreurs trinitairiennes.

Enfin, dans la IIIe partie de ce travail, intitulée : « Influence exercée par Abélard sur les Théologiens de son temps », le lecteur trouvera la preuve de l'affirmation énoncée plus haut : C'est Abélard qui a organisé le premier traité de théologie où étaient rassemblées, dans un

cadre nettement dessiné, les questions théologiques jusqu'alors éparses.

Méthode, système, influence, telles sont donc les trois parties qui constitueront ce travail.

Avant d'entrer en matière, je crois utile de faire connaître le matériel soit philosophique, soit théologique que possédait Abélard et avec lui la première moitié du XII[e] siècle.

§ I

Matériel philosophique dont Abélard et la première moitié du XII[e] siècle avaient connaissance.

Nous ne saurions mieux répondre à cette question qu'en nous servant des indications données par Abélard lui-même.

Ouvrages d'Aristote connus d'Abélard.

Dans sa dialectique, en traitant du prédicament *Ubi*, il conclut le chapitre en disant : « Aristote lui-même, dans toute la série des prédicaments, n'a consacré son étude qu'à quatre d'entre eux, à savoir : La substance, la quantité, la relation, la qualité. Pour ce qui regarde le faire ou le souffrir (l'action et la passion), il n'a pas dit autre chose, sinon qu'ils sont susceptibles de contraire et de comparaison, mais, au témoignage de Boëce, il les a traités avec plus de soin et d'étendue dans d'autres de ses ouvrages. Quant aux quatre autres prédicaments : quando, ubi, situ, habere, il n'en a donné que des exemples, car pour lui ces prédicaments sont manifestes, soit parce qu'ils naissent spontanément des autres, soit parce qu'il les a suffisamment développés dans d'autres de ses

ouvrages, car au témoignage de Boëce, il a traité avec plus de profondeur et de subtilité des prédicaments « Ubi » et « Quando » dans ses physiques et de tous dans ceux de ses livres qu'il appelle les métaphysiques. Mais ces ouvrages, aucun traducteur ne les a encore appropriés à la langue latine, et voilà pourquoi la nature de ces choses nous est moins connue[1].

Dans ses « Analytica priora[2] » nous trouvons une nouvelle indication pour l'objet de notre étude.

« Or ils sont trois dont les sept manuscrits constituent tout l'arsenal de la littérature latine en cet art (la dialectique). Les latins, jusqu'à ce jour, n'ont connu que deux ouvrages d'Aristote : les Prédicaments et le *Periermenias* (Sic !) ; un de Porphyre : le traité des cinq voix (quinque vocibus) c'est-à-dire du genre, de l'espèce, de la différence, du propre de l'accident qui n'est qu'une introduction à l'étude des prédicaments eux-mêmes ; nous avons en usage quatre livres de Boëce : Les divisions, les Topiques, les Syllogismes, tant catégoriques qu'hypothétiques[3] ».

A ne pas sortir des textes, je conclus qu'Abélard ne connaissait que l'*Organon* d'Aristote et de l'*Organon* les

[1] Cousin. Ouv. inéd., p. 200.

[2] Abélard. *Dialectique*, pars II, p. 228-229. Edit. Cousin.

[3] A ce texte si catégorique et si précis, ajoutons le suivant, moins précis il est vrai, mais qu'on ne doit point négliger :

« Au témoignage des philosophes eux-mêmes, Dieu n'est point substance ; la preuve en est facile si nous consultons les écrits de tous ceux qui se sont occupés de dialectique, écrits que la latinité possède en ce moment et qui sont : de Porphyre, d'Aristote et de Boëce. Porphyre, en effet, nous dit dans son Isagogue qu'il a écrit comme entrée aux Catégories d'Aristote.

...Aristote aussi dans ses *catégories*. — Boëce prouve dans le livre *second* des topiques, etc. ».

Introd. ad *Theol.*, p. 88-89 et *Theol. Chr.*, p. 479.

deux premiers traités seulement, les Catégories (plus l'introduction que Porphyre avait ajoutée aux catégories) et l'Interprétation. Abélard est formel :

« Aristotelis enim duas tantum praedicamentorum scilicet et Periermenias libros usus latinorum cognovit ».

Les Topiques, les Analytiques et les Arguments sophistiques ne lui étaient connus que par les commentaires de Boëce.

Cette conclusion conduit à deux difficultés : la première est tirée de : Invectiva in quemdam ignarum dialectices[1].

« La dialectique et la sophistique, y dit Abélard, sont distinctes l'une de l'autre ; celle-là, en effet, consiste dans la vérité, celle-ci, dans son apparence : la seconde enseigne les sophismes, la première les résout. L'une et l'autre cependant sont nécessaires, car qui peut être subtil s'il ne sait distinguer un argument vrai d'un faux ? Voilà pourquoi ceux qui ont écrit des traités de dialectique n'ont eu garde de passer sous silence la sophistique, témoin Aristote, le prince des péripatéticiens, écrivant ses arguments sophistiques ». Ce qu'écrit Abélard ne nous permettrait-il pas de conclure qu'il avait connaissance des arguments sophistiques d'Aristote ?

Non, il prouve simplement que notre philosophe n'ignorait pas qu'Aristote avait composé un traité sous ce titre, mais non qu'il connût le traité lui-même.

Alors, d'où le connaissait-il ?

Par les commentaires de Boëce ; lui-même l'affirme : « Boëce rappelle, dit-il, que, dans son traité des arguments sophistiques, Aristote en a établi six genres qui, réunis, empêchent l'opposition de contradiction[2] ».

[1] Edit. Cousin, Tom. I, pages 696-697.

[2] *Ouv. inéd.* (édition Cousin), page 258.

Mais voici une objection plus sérieuse. Dans sa *Théologia Christiana*, Abélard cite le livre II des physiques d'Aristote[1].

Ce texte se retrouve répété intégralement dans la patrologie latine[2].

Abélard semble citer ici comme ayant l'ouvrage même d'Aristote sous les yeux.

L'identité de citation que nous trouvons dans la patrologie et dans l'édition de M. Cousin ne doit point nous surprendre si nous tenons compte que tous deux se sont servis du manuscrit de Tours[3]. Le Traité *de Unitate et Trinitate,* publié par Stölze, contient le passage signalé, mais ne fait pas mention du *lib. II Physicorum.*

Cette omission ne laisserait-elle pas supposer qu'Abélard citait de mémoire et se serait trompé en disant *secundo physicorum*? Pour M. Cousin en effet, ce texte doit se rapporter au Chap. XI du *Περι Ἑρμηνειας* où il s'agit de la proposition[4].

Une lecture sérieuse du Livre II *Physicorum* m'a convaincu que le texte cité par Abélard ne s'y trouve pas.

Ne pourrait-on pas aussi supposer une adjonction ou une erreur faite par un copiste? Quoiqu'il en soit, ce texte isolé contenu dans un seul *manuscrit,* celui de Tours, ne saurait infirmer la valeur de l'affirmation catégorique d'Abélard donnant *ex professo* la somme de la

[1] *Unde Aristoteles,* in II Physicorum.

[2] *Patr.* lat. *Tom.,* CLXXVIII, Col. 1238.

[3] *Patrol.* lat., Col. 1114. Petri Abelardi Theol. christiana ex manuscripto codice Majoris Monasterii Turonensis.

Cousin : Tome II, page 357 : « Theologiam christianam ediderunt primum Martene et Durand in Tomo V, Thesauri Anecdotorum... ex manuscripto codice Majoris Monasterii Turonensis... nec usquam codex alius occurrat in quo perfectum opus inveniatur.

[4] Tom. II, page 474. Note 2.

littérature latine au XIIe siècle en disant : « La latinité n'a maintenant en usage que deux livres d'Aristote, les *Prédicaments* et le *Περι ερμηνειας* [1].

Ce ne fut que dans le courant du XIIe siècle, de 1138 à 1158 que le texte complet des traités de *l'Organon* parvinrent à la connaissance des maîtres latins.

Voici comment le Père Mandonnet, professeur à l'Université de Fribourg s'exprime sur cette question : « Les écrivains qui se sont occupés de l'histoire des Traductions d'Aristote et de philosophie du Moyen-âge, dit-il, tout en constatant accidentellement que quelques auteurs, vers le milieu du XIIe siècle, ont connu les derniers livres de la logique Aristotélicienne, n'ont cependant pas insisté sur ce fait important de la seconde entrée d'Aristote dans la latinité. M. Clerval, dans sa remarquable étude sur les écoles de Chartres au moyen-âge, a matériellement établi que ces écoles possédaient dès 1141 tout le texte de la logique d'Aristote, moins les postérieurs analytiques. Dès lors, il devient clair que, vers ce temps, un peu après, les livres logiques d'Aristote, jusque-là inconnus, se sont propagés dans les écoles de l'Europe. A la lumière de ce fait, le témoignage de Radvic, continuateur d'Otto de Freisingue, prend sa juste et notable valeur, quand il nous dit d'Otto qu'il est à peu

[1] Fulbert, au XIe siècle, possédait les deux premiers traités de l'*Organum d'Aristote,* mais ne connaissait pas les derniers, c'est-à-dire les *Analytiques, les Topiques, les Sophistiques.* MM. Jourdain (*Recherche sur les anciennes traductions latines d'Aristote,* pages 25-31, 287), Cousin (*Introduction aux ouvrages inédits d'Abélard,* pages XXVI-XL) et Hauréau (*Histoire de la Philosophie scolastique,* I, Ch. 6, page 99) qui ont étudié cette question, ont établi qu'en 1136, Abélard et toute l'école latine les ignoraient encore (Voir : Abbé Clerval : *Les Ecoles de Chartres au moyen-âge,* Paris, 1895). Ces données sur la littérature philosophique du XIIe siècle confirment ce fait qu'on ne possédait pas encore le livre des Physiques d'Aristote.

près le premier qui ait introduit en Allemagne les Analytiques, les Topiques et les Sophismes d'Aristote, c'est-à-dire ceux des livres de logique qu'on ne possédait pas encore. Or, d'après la manière de parler de Radvic, il semblerait qu'Otto aurait introduit ces livres pendant son épiscopat, ce qui place l'événement après la date de 1138 et avant celle de 1158[1], année de sa mort. Il est donc certain qu'avant le milieu du XIIe siècle, on possédait tout l'organon d'Aristote, et que, au moins vers ce temps, la diffusion s'en est déjà faite à travers les écoles de l'Europe, puisque nous le voyons définitivement introduit en Allemagne. Ces faits sont importants, car ils résolvent un problème demeuré obscur, celui de l'origine de la distinction classique au XIIIe siècle de la logique ancienne et logique nouvelle[2].

On pouvait croire que la logique nouvelle avait fait son entrée dans le milieu scolaire latin en même temps que la physique et la métaphysique d'Aristote, c'est-à-dire dans les premières années du XIIIe siècle. Il n'en est rien : le fondement de la distinction de la logique d'Aristote en deux parts remonte au delà du milieu du XIIe siècle; et si cette appellation ne s'est vulgarisée qu'au siècle suivant, le fait qui lui sert de base et d'explication est en réalité fort antérieur. De cette manière on s'explique aisément que, dès 1215, dans son règlement pour les écoles parisiennes, le légat Robert de Courçon puisse déjà désigner d'une façon très ferme la logique sous les

[1] Chevalier : *Répertoire des sources historiques du moyen-âge*, au même mot.

[2] Denifle-Chatelain : *Cartularium Universitatis Parisiensis*, I, 278-279.

C. Thurot : *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au moyen-âge*, Paris 1850, page 71, note 5.

C. Douais : *Essai sur l'organisation des études dans l'Ordre des Frères-Prêcheurs*, Paris, 1884, pages 62 et suivantes.

qualificatifs de logique ancienne et de logique nouvelle[1].

Il suit de ce texte : 1° que les traités complets de *l'Organon* d'Aristote ne sont connus que vers le milieu du XIIe siècle.

2° Cette introduction successive de la logique du disciple de Platon est le fondement de la distinction usitée au XIIIe siècle, savoir : logique ancienne comprenant les catégories et l'interprétation, et logique nouvelle soit les autres livres de l'Organum.

Voilà pour Aristote. Que connaissait Abélard de Platon ?

Ouvrages de Platon connus d'Abélard.

Voici un texte qui nous renseignera à ce sujet ; il est tiré de la dialectique d'Abélard : In praedicamenta, chap. : « De relativis[2] » « Nous avons, dans tout ce que nous venons d'enseigner sur la relation, suivi principalement Aristote, parce que la langue latine s'est particulièrement armée de ses ouvrages et que nos devanciers ont traduit ses écrits du grec en cette langue. Et nous, peut-être, si nous avions connu les écrits de son maître Platon sur notre art, nous les adopterions aussi et peut-être la critique du disciple touchant la définition du maître paraîtrait-elle moins juste. Nous savons en effet qu'Aristote lui-même, dans beaucoup d'autres endroits, excité peut-être par l'envie, par le désir de la renommée, ou pour faire montre de science, s'est insurgé contre son maître, ce premier chef de toute la philosophie, et que s'acharnant contre ses opinions, il les a combattues par cer-

[1] *Revue Thomiste*, 1896, N° 1, pages 20-22.
Denifle Chatelain : Chartul. Univ. Par. I, page 78.

[2] *Ouvrage inédit,* page 205.

taines argumentations et même par des argumentations sophistiques; comme dans ce que nous rapporte *Macrobe* au sujet du mouvement de l'âme. De même, ici peut-être s'est-il glissé quelque malveillance, soit qu'Aristote n'ait pas été juste dans sa manière de prendre la doctrine de Platon sur la relation, soit qu'il expose mal le sens de la définition et y ajoute de son fonds des exemples mal choisis afin de trouver quelque chose à corriger. Mais, puisque notre latinité n'a pas encore connu les ouvrages de Platon sur cet art, nous ne nous ingérons pas de le défendre en choses que nous ignorons[1] ».

Abélard nous dit donc expressément qu'il ne connaît pas les ouvrages de Platon, parce qu'ils n'ont pas été traduits en latin : « Sed quoniam Platonis scripta in hac arte nondum cognovit latinitas nostra... ».

Par ces mots : « in hac arte », ne semble-t-il pas affirmer qu'il ne s'agit que d'ouvrage de dialectique. « Non, répond M. Cousin, il ne faut pas être dupe de la restriction apparente cachée dans les mots « in hac arte » car cette restriction, prise à la lettre, n'irait pas à moins qu'à attribuer à Abélard la connaissance de tous les ouvrages de Platon qui ne sont pas conservés à la dialectique. Il ne peut être question, pour ces ouvrages, à savoir le Timée et peut-être aussi le Phédon et la République, que d'une connaissance très générale, d'après des témoignages étrangers, ceux de Cicéron, de St-Augustin surtout et de Macrobe ; tandis que pour la théorie dialectique de Platon, ces auteurs n'en disant absolument rien, tous les témoignages latins manquent ; par conséquent Abélard en est réduit à ce qu'en dit Aristote et n'en peut porter aucun jugement assuré[2] ».

[1] Remusat. Ouvrage cité, L. II, pages 392-393.

[2] Ouvrage inédit, page XLIX.

Il est un fait qu'aucun historien ne met aujourd'hui en doute, c'est que le moyen-âge connaissait le Timée de Platon par la version de Chalcidius. Abélard la connaît-il ? Il est permis d'en douter. En effet, dans son *Introductio* et dans sa *Theologia Christiana*, le Timée est cité dans plus de vingt endroits ; or jamais, chose curieuse, jamais Abélard n'a nommé une seule fois la version de Chalcidius ; au contraire, toutes ses citations sont empruntées à Macrobe qu'il nomme expressément. Or, s'il avait eu entre les mains le *Timée de Chalcidius*, pourquoi ne l'aurait-il pas cité, sinon de préférence, au moins à égalité avec *Macrobe?*[1]

Je conclus donc :

1o Qu'Abélard ne possédait aucun des ouvrages de dialectique de Platon.

2o Qu'il ne connaissait que le *Timée* puisqu'il le cite, mais vraisemblablement plutôt par *Macrobe* que par la version de Chalcidius.

Manegold affirme que quiconque veut connaître la Théorie de l'âme du monde contenue dans le *Timée* doit recourir au songe de *Scipion de Macrobe*[2].

Cette opinion me semble prendre une valeur démonstrative par le fait suivant : Dans sa *Philosophia mundi*, Honoré d'Autun discutant sur l'âme du monde, rapporte les différentes opinions courantes de son temps et conclut ainsi : « quant à ce que dit Platon, que l'âme du monde est composée d'une substance divisible et indivisible... que celui qui désire en connaître la signification recoure aux Gloses que j'ai écrites sur Platon[3].

[1] Hanc autem animae scilicet mundanae doctrinam, praecipue diligentissimus philosophorum in expositione Macrobius posteris reliquit.

[2] Patr. lat. Tom. CLV, Col. 153, contra Wolfelmum. C. II.

[3] Patr. lat. Tom. 172. De philos. mundi L. I, Cap. XV et Comment. in Platonis Timœum.

Or, dans cet écrit, qui n'est pas autre chose qu'un commentaire du Timée, Macrobe seul est nommé, et non Chalcidius. Ce qui prouverait que la version de ce dernier était inconnue à cette époque.

Ouvrages de Boëce connus d'Abélard.

Ne nous y trompons pas, Boëce a été le lien entre la philosophie antique et le moyen-âge. Il fut en quelque sorte l'éducateur de la latinité. A ce sujet, Abélard est formel : écoutons-le : « Etudions maintenant le plus grand des philosophes latins, Boëce, qui a fait connaître à la latinité à peu près toutes les branches des arts libéraux, soit en écrivant, soit en traduisant, soit en commentant [1] ».

Et ailleurs : « C'est de Boëce seul que nous tenons l'argumentation aujourd'hui en usage, et c'est de lui que nous avons appris tout ce qui fait la force du raisonnement [2] ».

Ces deux textes prouvent que Boëce avait écrit, traduit, commenté, et que c'était par lui et lui seul que les latins avaient appris l'art de l'argumentation et la force du raisonnement. Or quels sont les ouvrages qu'il avait écrits et qui étaient alors connus? Abélard les nomme au nombre de quatre : « Les livres des divisions, les Topiques, les Syllogismes tant catégoriques qu'hypothétiques [3] ».

[1] Restat denique ad maximum illum latinorum philosophorum, Boethius scilicet descendere, qui omnes fere liberalium artium disciplinas scribendo, vel transferrendo seu etiam exponendo latine tradidit. *Int.*, page 60.

[2] Scimus quidem a solo Boethio omnium argumentationum, quibus nunc utimur, traditum esse documentum et omnium argumentorum vires ab ipso nos didicisse. *Theol. christ.*, 463.

[3] Boethius quatuor.... libros videlicet : Divisionum et Topicorum cum syllogismis tam categoricis quam hypotheticis. — Analytica priora Pars II de la dialectique, pages 228-229. Edit. Cousin.

Quels ouvrages avait-il traduits?

Abélard, nous le savons, ne connaissait que les deux premières parties de *l'Organon* d'Aristote, les Catégories et l'Ermeneia.

D'autre part, comme il ne savait pas *le grec,* il n'a pu avoir connaissance de ces deux ouvrages que par une traduction.

Or, la seule traduction alors connue est celle de Boëce. D'où il est facile de conclure que les deux premiers livres de la logique d'Aristote n'étaient arrivés à la connaissance des latins que par ce dernier.

Boëce avait-il traduit d'autres ouvrages d'Aristote? Cousin le nie: « Mais pour démontrer qu'il (Abélard) connût aussi les Analytiques, les Topiques et les arguments sophistiques d'Aristote il faudrait dire quelle traduction il en avait, car Boëce n'a traduit aucun de ces trois ouvrages [1] ».

Mais, contrairement à cette affirmation, voici comment s'exprime le R. P. Mandonnet, professeur à l'Université de Fribourg : « il est maintenant hors de doute que Boëce a traduit le De Anima et la Métaphysique d'Aristote. St-Thomas a certainement retrouvé ces traductions de son temps, car il les cite constamment dans ses commentaires aux mêmes livres [2] ».

Voyons maintenant les *ouvrages commentés par Boëce :*

1º Un commentaire sur les *prédicaments* [3].

[1] Introd. aux ouv. inéd., page LII.

[2] *Revue Thomiste,* 1896. Manusc. Nº I, page 20, note 1.
Jourdain a cru que ce Boëce était un Boëce de Dacie, dominicain du commencement du XIIIe siècle. Mais il n'y a pas de dominicain de ce nom ayant eu une activité littéraire importante. Ce personnage fictif... est un dédoublement de Boëce de Dacie, maître parisien ès arts, averroïste notoire entraîné comme Siger de Brabant dans la catastrophe Averroïste de 1277 et mort dans les prisons inquisitoriales en Italie avant 1284.

[3] Abélard le cite dans l'*Introductio,* page 19; dans sa *Théol. Christ.*, page 518.

2° Un autre sur l'*interprétation*[1].

3° Un troisième sur l'*Isagoge de Porphyre*[2].

4° Enfin un quatrième sur les *Topiques de Cicéron*[3].

Si nous sortons de la logique pour entrer sur le terrain philosophique et théologique, nous voyons Abélard citer à plusieurs reprises le « *de Consolatione Animae*[4] » et le « *de Trinitate* » de Boëce[5].

Enfin, si nous ajoutons à ce catalogue l'Isagoge de Porphyre, traduit et commenté par Boëce, nous avons, je crois, tout le bagage philosophique possédé par Abélard et la première partie de son siècle.

Tout m'autorise à croire qu'il possédait aussi le *Songe de Scipion* de Macrobe; dans son « *Introductio* » il le cite plus de huit fois[6].

Quant aux autres philosophes qu'il nomme, tels que Hermès, Socrate, et même Platon en dehors des citations empruntées au Timée, il ne les a guère connus que par les Pères et surtout St-Augustin ; voici, à ce sujet, ses propres paroles : « Que celui qui me fait un crime pour avoir recouru aux témoignages des philosophes accuse en même temps les saints docteurs ! Car les témoignages cités plus haut, je les ai pris non dans les livres des philosophes, que je n'ai peut-être jamais vus, mais dans les écrits du B. Augustin[7].

[1] Cité dans le *Comment. de la lettre aux Romains*, page 239.

[2] *Introd.*, page 34. *Théolog.*, page 413.

[3] *Introd.*, page 9.

[4] *Intr.*, pages, 40, 52, 71, 87, 145.

[5] *Intr.*, page 86.

[6] *Intr.*, pages 14, 45, 47, 49, 50, 51, 87, 109.

[7] Quis etiam me pro testimoniis philosophorum inductis recte arguat, nisi et in culpam mecum sanctos doctores in hoc ipso trahat ? Quae enim superiüs ex philosophis collegi testimonia, non ex eorum scriptis *quae nunquam fortasse vidi*, imo ex libris B. Augustini collegi. *Theol. Christ.*, page 405.

Dans l'Introductio il y a une légère variante : « Quae enim superius ex philosophis collegi testimonia non ex eorum scriptis quorum *pauca novi* imo ex libris Sanctorum Patrum collegi. Intr., page 66.

§ II

Matériel théologique possédé par Abélard.

Il n'est pas facile de se faire une idée très exacte du matériel théologique possédé par Abélard, car je n'ai trouvé dans aucun de ses traités un texte donnant *ex professo* une solution à ce problème.

Le seul moyen capable de permettre un résultat est, me semble-t-il, de noter dans ses écrits les ouvrages qu'il cite avec indications d'auteurs. Comme les travaux de notre philosophe sont très nombreux, je me bornerai à faire ce travail, tout matériel d'ailleurs, sur ses trois principaux ouvrages :

1° *Introductio ad Theologiam.*
2° *Theologia christiana.*
3° *Sic et Non*[1].



[1] Pour l'introductio et la Théol. Christ., je suivrai l'Edition Cousin (opera Abelardi) ; pour le *Sic et Non* la Pat. lat. Tom. 178.

Indication du matériel théologique possédé par Abélard.

Introductio ad Theologiam.	Theologia christiana.	Sic et Non.
	Augustinus.	
		De adulterinis conjugiis, col. 1537, 1547, 1550, 1551, 1558.
		De Agone Christiano, col. 1359.
		De Origine animæ, col. 1515.
De unico baptismo, p. 5.	*De parvulorum baptismo,* p. 462.	*De unico baptismo,* col. 1350, 1354, 1423, 1427, 1446, 1496, 1500, 1505, 1508, 1509, 1511, 1539, 1583, 1597.
		De bono conjugali, col. 1547, 1549, 1555, 1560, 1563, 1564, 1566, 1590.
De civitate Dei, p. 4, 20, 29, 31, 34, 44, 54, 66, 70, 117.	*De civitate Dei,* p. 359, 365, 376, 385, 394, 396, 405, 411, 413, 417, 425, 426, 427, 427, 428, 438, 443, 453, 468, 469, 554.	*De civitate Dei,* col. 1395, 1385, 1399, 1403, 1407, 1411, 1412, 1414, 1423, 1477, 1496, 1501, 1531, 1534, 1581, 1587, 1589, 1603, 1607.
		De concordia Evangeliorum, col. 1364, 1387, 1493.
Confessiones, p. 15, 113.		*Confessiones,* col. 1368, 1487.
		De conflictu vitiorum et virtutum, col. 1542.
		De continentia viduali, col. 1542.
		De correptione et gratia, col. 1391, 1395, 1397, 1414, 1426, 1470, 1495, 1580, 1584.

Introductio ad Theologiam.	Theologia christiana.	Sic et Non.
De doctrina Christiana, p. 54, 73.	*De doctrina christiana*, p. 387, 441, 445, 450, 499.	*De doctrina christiana*, col. 1340, 1345, 1353, 1363, 1515, 1565, 1569, 1575, 1589.
Enchiridion, p. 5, 12, 34, 122.	*Enchiridion*, p. 359, 376, 413, 540, 559, 565.	*Enchiridion*, col. 1346, 1359, 1379, 1379, 1387, 1390, 1396, 1398, 1399, 1424, 1426, 1430, 1438, 1440, 1501, 1563, 1609.
		Contra Epistol. Gaudentii, col. 1393.
Contra Epistolam Parmeniadem, p. 75.		*Contra Epistolam Parmeniadem*, col. 1530.
		Contra Faustum, col. 1347, 1350, 1432, 1441, 1450, 1564.
		De fide ad Petrum, col. 1433, 1440, 1500, 1502, 1504, 1511, 1515.
Super Genesim, p. 4, 21.	*Super Genesim*, p. 368, 453, 509.	*Super Genesim*, col. 1342, 1368, 1379, 1383, 1402, 1413, 1415, 1423, 1425, 1477, 1515, 1577, 1597, 1603.
		De gratia et libero arbitro, col. 1390, 1391, 1426, 1453, 1607.
Contra quinque hereses[1], p. 33.	*Contra quinque hereses*, p. 365, 375, 396, 518.	*Contra hereses*, col. 1359, 1370, 1371.
Super Johannem, p. 8.		*Super Johannem*, col. 1345, 1354, 1356, 1385, 1387, 1403, 1421, 1435, 1438, 1440, 1441, 1452, 1533, 1537, 1575, 1577, 1580, 1587, 1591.
		Contra Manichæos, col. 1433.
		Contra Maximinum, col. 1435, 1450, 1475.
		De medicina pœnitentiae, col. 1509.

[1] Ce livre, quoique attribué par Abélard et son siècle à l'évêque d'Hippone, ne lui appartient nullement.

Introductio ad Theologiam.	Theologia christiana.	Sic et Non.
		De mendacio, col. 1602.
De misericordia, p. 75.		*De misericordia,* col. 1353.
De moribus Ecclesiae, p. 66.	*De moribus Ecclesiae,* p. 405, 464, 534.	*De moribus Ecclesiae,* col. 1350, 1399, 1476, 1570, 1575.
	De natura et gratia, p. 565.	*De natura et Gratia,* col. 1397, 1495, 1498, 1588.
De natura summi boni, p. 87.		*De natura Summi boni,* col. 1433.
De nuptiis et concupiscentia, p. 75.		*De nuptiis et concupiscentia,* col. 1470, 1544, 1549, 1560, 1563, 1564.
De ordine, p. 67.		*De Ordine,* col. 1640.
		Contra Pelagium, col. 1504.
		De Poenitentia, col. 1599.
		De praedestinatione Sanctorum, col. 1388, 1434.
		In psalmos, col. 1351, 1409, 1422, 1425, 1455, 1464, 1468, 1524, 1575, 1577, 1587, 1602, 1515.
		De quantitate animae, col. 1515.
Quaest. nov. et veter. Legis, p. 35, 36.	*Quaest. novoe et vet. Legis,* p. 378, 460, 564.	*Quaestiones novoe et vet. Legis,* col. 1358, 1368, 1370, 1371, 1383, 1390, 1394, 1419, 1422, 1428, 1441, 1452, 1502, 1512, 1515, 1539, 1580, 1590, 1607.
Lib. Quaest. ab Orosio, p. 11, 106.	*In Quaest ab Orosio,* p. 366, 540.	*Lib. quaest. ab Orosio,* col. 1360, 1375, 1405, 1406, 1413, 1414, 1417, 1434.

Introductio ad Theologiam.	Theologia christiana.	Sic et Non.
Lib. Quaest. Evangelic, p. 9, 19, 123.	*Lib. Quaest. Evangelic*, p. 518, 528, 533, 534. 562, 563.	*Lib. Quaest. Evangelicarum*, col. 1355, 1387, 1392, 1395, 1406, 1455, 1456, 1464, 1575.
		In lib. XX. Quaest. Exodi, col. 1391.
Retractationes, p. 4.		*Retractationes*, col. 1346, 1356. 1387, 1480, 1590, 1607.
Sermones, p. 8, 9, 49, 107.	*In Sermone de Symbolo*, p. 535.	*Sermones*, col. 1354, 1356, 1377, 1379, 1430, 1532, 1577, 1586. 1587.
		De Singularitate Clericorum, col. 1426. 1428.
De spiriti et littera, p. 13, 30. 122.	*De Spiritu et littera*, p. 565.	*De Spiritu et littera*, col. 1328, 1385, 1394, 1397, 1487.
		De Symbolo, col. 1396.
De Trinitate, p. 12, 21, 85, 89, 106, 107, 111, 113, 121.	*De Trinitate* : p. 365, 392, 466, 467, 470, 479, 480, 492, 493. 494, 500, 502, 505, 508, 529, 535, 540, 541, 546, 547, 558, 564.	*De Trinitate* : col. 1347, 1351, 1359, 1363, 1365, 1369, 1370, 1372, 1374, 1376, 1378, 1383, 1384, 1395, 1396, 1403, 1434, 1436, 1450, 1466, 1576, 1584, 1699.
		De utilitate agendae pœnitentiae, col. 1532.
De verâ religione, p. 32, 75.	*De vera religione*, p. 503.	*De vera religione*, col. 1592.
		De Virginitate, col. 1440.
		De vita et moribus clericorum, col. 1598.
Epistola ad Optatum, p. 1.	*Epistola ad Optatum*, p. 453.	
De utilitate credendi, p. 4.	*De utilitate credendi*. p. 453.	
Adversus Felician. Arianum. p. 11, 92.		
Epistolae ad Macedonium, p. 117.	*De duabus animabus*, p. 509.	

Introductio ad Theologiam.	Theologia christiana.	Sic et Non.
	Hieronymus.	
Expositio fidei ad Cyrillium, p. 16, 17, 123.	*Expositio fidei ad Cyrillum*, p. 535.	
Commentaria super Ecclesiasten, p. 24, 82.		*Commentaria super Ecclesiasten*, col. 1376.
Contra Jovinianum, p. 29, 60.	*Contra Jovinianum*, p. 374, 419-425, 433, 436.	*Contra Jovinianum*, col. 1492, 1542, 1547, 1559, 1565, 1566, 1567, 1584.
		Commentaria in Amos, col. 1538.
		Comment in Epist. ad. Corinthios, col. 1481, 1574.
		Comment. in Daniel, col. 1397.
In Epist ad Ephesios, p. 52, 65.	*In Epist. ad Ephesios*, p. 384, 442.	*Comment. in Epist. ad Ephesios*, col. 1356, 1416, 1530.
In Comment. sup. Ezechielem, p. 52.		*Comment. in Ezechiel*, col. 1413, 1502, 1578, 1598.
In Epist. ad Galatas, p. 79.	*In Epist. ad Galatas*, p. 437.	*In Epist. ad Galatas*, col. 1352, 1368, 1474, 1478, 1510, 1607.
		Lib. quaest. Hebr. in Genesim, col. 1383.
		Comment. sup. Habacuc, col. 1398.
		In Epist. ad Haebreos, col. 1432.
Super Jeremiam, p. 75.	*Super Jeremiam*, p. 462.	*Super Jeremiam*, col. 1442, 1481, 1607.
In prologuo Comment. Isaiae, p. 79.		*Comment. in Isaiam*, col. 1330, 1607.
Super Mattheum, p. 83.		*Supper Mattheum*, col. 1429, 1451, 1473, 1480, 1482, 1510, 1558.

Introductio ad Theologiam.	Theologia christiana.	Sic et Non.
		Comment. in Nahum, col. 1595.
		Comment. in Osee, col. 1494.
		Comment. in Epist. ad Philippenses, col. 1475.
		Super psalmos, col. 1341, 1348, 1364, 1369, 1381, 1384, 1418, 1433, 1434, 1447, 1448, 1455, 1466, 1467, 1528.
		In Epist. ad Romanos, col. 1392, 1425, 1590.
		Contra Pelagium, col. 1572.
Ad Eustochium, p. 70, 125.	*Ad Eustochium*, p. 443.	*Epist. ad Eustachium* col. 1358, 1393, 1394, 1412, 1487, 1492.
	Epist. ad Heliodorum, p. 409, 416.	*Epistola ad Heliodorum*, col. 1498, 1502, 1574, 1585.
		Epistola ad Laetam, col. 1341, 1348.
		Epist. ad Marcellam, col. 1382, 1427.
		Epist. ad Rusticum, col. 1500, 1582.
Epist. ad Avitum Presbyt, p. 66.	*Epist. ad Avitum*, p. 405.	*Epist. ad Avitum Presbyterum*, col. 1343.
		Epist. ad Paulinum, col. 1349, 1386.
		Epist. ad Castricianum, col. 1391.
		Epist. ad Marcellinum, col. 1400.
Epist. ad Damasum, p. 69.	*Ad Damasum*, p. 490, 506.	*Epist. ad Damasum*, col. 1400, 1597.
		Ad Pammachium et Marcellinum, col 1422.
		Ad virginem Deo consecratam, col. 1425.

Introductio ad Theologiam.	**Theologia christiana.**	**Sic et Non.**
		Ad Aglasiam, col. 1429.
		Ad Sabinianum, col. 1509.
		Ad Hedibiam, col. 1523, 1528.
		De Filio prodiguo, col. 1381, 1394.
		De membris Domini, col. 1523.
Ad Mag. Oratotorem, p. 47.	*Ad Mag. Oratorem,* p. 387, 401.	
In prolog. Pentateuchi, p. 54.	*In prolog. Pentateuchi,* p. 394.	
Ad Nepotianum, p. 76.	*Ad Nepotianum,* p. 521.	
		Epist. cont. Vigilantium, col. 1348.
	Vita Pauli eremitae, p. 404.	
	Ad Oceanum, p. 413.	
	Super Jonam prophetam, p. 427.	
		De illustribus viris, col. 1486, 1488, 1489.

Gregorius magnus.

Dialogorum lib., p. 6.		*Dialogorum lib.,* col. 1353, 1407, 1417, 1503, 1525, 1596.
Epist. Dominico Episcopo, p. 76.		*Epist. Dominico episcopo,* col. 1351.
		Epist. Leandro episcopo, col. 1359, 1510.
		Epist. Secundino servo Dei, col. 1412.
		Epistol. Quirino Episcopo, col. 1505.

Introductio ad Theologiam.	Theologia christiana.	Sic et Non.
		Epist. Venantio episcopo, col. 1541.
		Epist. Anthemio Subdiacono, col. 1541.
Desiderio episcopo, p. 71.	*Epist. Desiderio Episcopo,* p. 443.	
Epistola Bonifacio. p. 76.		
Constantino Episcopo, p. 104.		
Super Ezechielem, p. 23.	*Super Ezechielem,* p. 383.	*Comment. in Ezechielem,* col. 1392, 1471, 1478, 1571, 1585.
Homiliae, p. 8, 77, 79.	*Homiliae,* p. 364, 462, 518.	*Homiliae,* col, 1349, 1353, 1355, 1413, 1417, 1420, 1430, 1467, 1468, 1469, 1512, 1525, 1578, 1579, 1582.
In Job, p. 43.	*In Job,* p. 383.	*In Job,* col. 1374, 1375.
	In Prolog. Moralium, p. 481.	*Moralium Lib.,* col. 1350, 1351, 1406, 1413, 1417, 1452, 1453, 1504, 1518, 1541, 1563, 1578, 1579, 1595, 1597.
In Pastoralium lib., p. 76.		*In Pastoralium lib.,* col. 1351, 1451, 1563, 1579.
In Registro, p. 53.		*In Registro,* col. 1375.
In Symbolo, p. 11.	*In Symbolo,* p. 367.	

Hilarius Pictaviensis.

De Trinitate, p. 34, 35, 77.	*De Trinitate,* p. 377, 378.	*De Trinitate,* col. 1352, 1358, 1368, 1380, 1437, 1442, 1457, 1458, 1518.
In psalmo, p. 86.	*In psalmo,* p. 468.	*Comment. in Psal.,* col. 1362, 1372, 1380, 1406, 1428, 1461, 1514, 1597, 1603.

Introductio ad Theologiam.	Theologia christiana.	Sic et Non.
		Comment. in Matth., col. 1406, 1461, 1465, 1480, 1545.

Isidorus Hispalensis.

		De consonant. Novi et Veteri Testitamenti, col. 1546.
		Epist. ad Marcionem, col. 1345.
Etymolog. lib., p. 11.	*Etymolog. lib.*, p. 367, 413, 454, 498, 502.	*Etymolog. lib.*, col. 1359, 1363, 1545, 1608.
		Officiorum libri, col. 1412.
		De Ortu et Obitu patrum, col. 1427, 1489, 1491.
	Sententiarum Lib., p. 521, 443.	*Sentatiarum Lib.*, col. 1352, 1603.
De Summo Bono, p. 30, 76.	*De Summo Bono*, p. 515.	*De Summo bono*, col. 1391, 1403, 1407, 1415, 1417, 1419, 1434, 1503, 1565, 1566, 1571, 1580, 1597, 1598.
La Patrologie croit que le liber Sententiarum et le « De Summo Bono » sont le même ouvrage et l'intitule ainsi : « De Sententiarum *Sive* de Summo bono libri ».		
		Synonymorum lib., col. 1590.

Ambrosius.

Je n'ai su trouver qu'une seule citation d'Ambroise dans *l'Introductio* p. 17 « Epistola Pauli ad Ephesios ». Mais cette citation se retrouve à la page 52, attribuée à saint Jérôme. Cette seconde attribution me paraît fausse, car ce même texte se retrouve cité et attribué à saint Abroise dans l'Introductio, page 17, et dans le Sic et Non, col. 1373.		*De Abel et Caïn*, col. 1514, 1523.
		Comment. in Epist. ad Coloss., col. 1469, 1471.
		Comment. in Epist. ad Ephes., col. 1373.
		Comment. in Epist. ad Corinth., col. 1375, 1446, 1492, 1498, 1527, 1546, 1550, 1558, 1560.

Introductio ad Theologiam.	Theologia christiana.	Sic et Non.
		Comment. in Epist. ad Galatas, col. 1488, 1489, 1512.
		Comment. in Epist. ad Philippenses, col. 1475.
		Comment. in Epist. ad Romanos, col. 1386, 1424, 1433, 1468, 1504, 1570, 1586.
		Super Lucam, col. 1419, 1430, 1431, 1443, 1455, 1465, 1478, 1479, 1482, 1489, 1527, 1545.
		Apologia David, col. 1578.
		Epist. ad Horont, col. 1426.
		In Hexameron, col. 1382, 1412, 1426, 1481, 1484.
		De Incarnat. Dom., col. 1361, 1376, 1444, 1462.
		De Mysteriis, col. 1418, 1501.
		De officiis, col. 1520.
		De poenitentia, col. 1501, 1587, 1591, 1601. 1610.
		De praedestinatione, col. 1389.
		De sacramentis, col. 1357, 1380, 1382, 1450, 1495, 1501, 1520, 1527.
		Sermones, col. 1337.
		De Virginibus, col. 1472, 1544, 1565, 1598.
	De fide ad Gratian: p. 359, 451, 452, 462, 468, 534, 536.	*De fide ad Gratiam*, col. 1351, 1358, 1367, 1373, 1374, 1377, 1384, 1402, 1418, 1419, 1421, 1438, 1444, 1463, 1464.
	In Consolatione[1], p. 439.	

[1] Super mortem Valeriani imperatoris.

Introductio ad Theologiam.	Theologia christiana.	Sic et Non.
	Beda Venerabilis.	
		Comment. in Acta Apost., col. 1471, 1490.
		Comment. in Apocalyps, col. 1493.
		Comment. in Lucam, col. 1424, 1428, 1430, 1441, 1443, 1444, 1485, 1493, 1494, 1548.
		Comment. in Matth., col. 1472.
		Explanat. in Cant., col. 1473.
		In Parab., col. 1454.
		In Job, col. 1465.
Homiliae, p. 111.	*Homiliae*, p. 546.	*Homiliae*, col. 1437, 1504, 1511, 1536, 1598, 1599, 1601.
		In Tabernaculo, col. 1541.
	Alcuinus.	
		Ad Carolum (Lib. II, Cap. XI), col. 1446.
Ex Epistola sanctorum Augustini et Alypii ad Maximum medicum, col. 1360.		
	Ambrosius Autpertus (Cousin : Rutpertus).	
		In Apocal. (Lib. IX), col. 1389.
	Anacletus.	
		Epist. omnibus Episcopis et Sacerdotibus; col. 1486.
	Athanasius.	
In Symbolo fidei p. 10, 137, 105.	*In Symbolo fidei*, p. 502, 511.	*In Symbolo fidei*, col. 1358. 1359. 1367, 1374, 1434, 1473.

Introductio ad Theologiam.	Theologia christiana.	Sic et Non.
	Callixtus (Papa).	
		Decreta, col. 1599.
	Cassiodorus.	
		De instit. div. Scriptur, col. 1508.
	In psalmo L, p. 388.	*In Psalmos*, col. 1448.
	Chrysostomus.	
	Super epist. ad Hebr., p. 529.	*In Epist. ad Hebr.*, col. 1369, 1474, 1566, 1582.
		Super Matth., col. 1373, 1374, 1454, 1558, 1585, 1586, 1590.
		De reparatione lapsi, col. 1609.
		Homiliae variae, col. 1322, 1393, 1426, 1440, 1443, 1451, 1472, 1512, 1599.
De expositione Symboli, p. 106. 122.	*De expositione Symboli*, p. 559.	
	Claudianus.	
De statu animae p. 29, 37.		*De statu animae*, col. 1407, 1408, 1464, 1466.
	Claudius.	
		Comment. in Epist. ad Corinth., col. 1447.
	Clémens.	
	Epist, ad Jacobum, p. 416.	*Epist. ad Jacobum*, col. 1537, 1598.
		Liber Disputationum, col. 1489.
	Cœlistinus (Papa).	
		Decreta, col. 1583.

Introductio ad Theologiam.	Theologia christiana.	Sic et Non.
Cyprianus.		
		De nono genere abusionis, col. 1607.
	Epist. (sans autre indication), p. 445.	*Epist.*, col. 1416. 1506, 1538.
		De disciplina et Habitu virginum, col. 1481.
Cyrillus.		
Epist (VIII Nest. direct.), p. 106.	*Epist. (VIII Nest. direct.)*, p. 539-540.	
Ephraem (Diacon).		
		Lib. V, col. 1384.
Eusebius (Cæsariensis Episcopus).		
		Historia Ecclesiast., col. 1491. 1492.
Eusebius Emisenius.		
		Hom. De Symbolo, fidei., col. 1525.
Eutychius (Papa).		
		Decreta, col. 1547.
Eugenius (Papa).		
Synod (Eugenii papae), p. 69.	*Synod. (Eugenii papae)*, p. 442.	
Fulgentius.		
		De immensitate Filii Dei, col. 1369. 1445. 1446.
		De mysterio mediatoris, col. 1446.
Gelasius (Papa).		
		Decreta, col. 1541.
Gennadius.		
De fide orthodoxa, p. 4. 11. 44. 51.	*De fide orthodoxa*, p. 366. 385. 392. 439. 454. 478. 506. 528.	*De fide orthodoxa*, col. 1362, 1370, 1405, 1501, 15014, 1555.

Introductio ad Theologiam.	Theologia christiana.	Sic et Non.
	Gregorius Turonensis.	
		Historiae, col. 1451, 1488.
		Miraculorum lib., col. 1486.
	Ivo Carnotensis.	
	In Sermone Pentecostes, p. 539.	*Epistolae*, col. 1548, 1563.
	Josephus.	
	In VIII Judaicae antiquitatis libro, p. 459.	
	Joannes (Diac.).	
		In vita St-Gregorii, col. 1499.
	Joannes (Episcop.).	
		Homiliae, col. 1494, 1548.
	Julianus.	
		Epist. ad Demetriadem col. 1566.
	Julius (Papa).	
		Decreta, col. 1537.
	Leo I (Papa).	
		Decreta, col. 1505.
		Epist., col. 1443, 1482.
	Sermones, p. 501.	*Sermones*, col. 1440.
	Leo III (Papa).	
	In Symbolo fidei, p. 537.	
	B. Benedictus.	
	In lib. Miraculorum, p. 399.	

Introductio ad Theologiam.	Theologia christiana.	Sic et Non.
Maximus (Episcopus).		
		Sermones, col. 1599.
In expositione fidei, p. 15. 17.	*In expositione fidei*, p. 365.	
Nicolaus (Papa).		
Ad Consulta Bulgarorum, p. 76.		*Ad Consulta Bulgarorum*, col. 1352. 1505. 1539, 1608.
		Novellae, col. 1546.
Origenes.		
		In Exod. col. 1408. 1516.
		In Gen., col. 1468.
		In Matth., col. 1429. 1527.
		In Vet. Test., col. 1594.
In Epist ad Roman, p. 80.		*In Epist. ad Rom.*, col. 1363. 1377. 1387. 1431. 1441. 1565. 1574. 1590.
Pascasius.		
		De Corpore et Sanguine Domini, col. 1426.
Philippus (Presb.).		
		Comment. in Job col. 1414.
Pius (Papa).		
		Decreta, col. 1536.
Prosperus.		
		Respons. ad Rufinum, col. 1393. 1495. 1578. 1597.
		Sententiarum lib., col. 1359. 1398. 1468. 1571. 1584. 1598.

Introductio ad Theologiam.	Theologia christiana.	Sic et Non.
Prudentius.		
		Hymni, col. 1399.
Rabanus Maurus.		
		Comment. in Acta Apost., col. 1490.
	De Pressuris ecclesiast., p. 443.	
		Comment. in Matth., col. 1597.
Remigius Antissiod.		
		Comment. in Psalmos, col. 1435, 1447, 1516.
Rufinus.		
		Comment. in epist. ad Roman, col. 1486.
Serenus (Abbas).		
		Collatio, col. 1406.
Siricius (Papa).		
		Epist., col. 1500.
Salvianus.		
De gubernatione Dei, p. 44.	*De gubernatione Dei*, p. 385.	
Telesphorus (Papa).		
		Decretalia, col. 1540.
		Epistolae, col. 1540.

Ce travail tout matériel, mais dont l'exécution demande de patientes recherches, donne lieu, me semble-t-il, aux remarques suivantes :

1. Les auteurs les plus usités et qui ont le plus de va-

leur pour Abélard sont : Augustin, Jérôme, Grégoire le Grand, Isidore, Hilaire, Ambroise et Bède le Vénérable.

2. Certains ouvrages figurent dans l'Introductio et non dans la Theologia ou le Sic et Non et réciproquement. La disposition que j'ai adoptée permet au lecteur de se rendre compte de ce fait au premier coup d'œil[1].

3. Il est fort probable que plusieurs de ces ouvrages n'étaient connus d'Abélard que par Augustin ; j'en suis moralement certain pour Lactance[2]. La citation de vers sybillins qu'il lui emprunte commence et finit avec celle d'Augustin[3].

[1] On remarquera qu'un certain nombre d'auteurs ne figurent que dans le *Sic et Non*. Cet état de chose ne permettrait-il pas de supposer que cet ouvrage a été composé après l'*Introductio* et la *Theol. Christ.*

[2] Voir *Introd.*, p. 57 et *Theol. Christ.*, p. 396.

[3] *Cité de Dieu*, L. XVIII, liv. XXIII.

PREMIÈRE PARTIE

Abélard critique.

CHAPITRE PREMIER

Méthode du Sic et Non.

Pour arriver à l'exposition de la Théologie d'Abélard, nous devons faire connaître la méthode du *Sic* et *non* ou du *pour* et du *contre*, qui lui sert de point de départ.

Mettre en question les points les plus importants de la doctrine chrétienne, tels que la foi; Dieu, sa Trinité, ses attributs; Jésus-Christ, son Incarnation, son union avec la nature humaine; les sacrements, la charité; établir le *Sic*, c'est-à-dire le *pour* de chacune de ces questions par un certain nombre de citations tirées de l'Ecriture Sainte et de la Tradition, affirmer ensuite le *non*, c'est-à-dire le *contre*, à l'aide de témoignages empruntés à des autorités égales : telle est la méthode du *Sic* et *non*, méthode créée par Abélard et qui devait avoir une si grande influence durant toute l'étendue du XIIme et du XIIIme siècle.

Ne dirait-on pas qu'un semblable procédé avait pour but, sinon le scepticisme, tout au moins le doute?

Ou encore, en proclamant la nécessité de la critique voulait-il remettre réellement en question les vérités de la foi? Non.

Pensait-il que, sur les dogmes de la croyance religieuse, ainsi que sur leur vrai sens, la raison peut se laisser aller au doute réel? Pas davantage.

Voulait-il en un mot affirmer ce blasphème : Dieu a parlé, mais auparavant voyons si sa parole s'accorde avec ma raison?

Point du tout.

Abélard est un homme d'Eglise, un chrétien profondément convaincu ; comme tel, il accepte la foi chrétienne, l'affirme dans ses plus grands triomphes[1], ainsi que dans les calamités qui ont traversé son existence si mouvementée[2], bien plus, il s'en proclame le défenseur[3].

Prétendait-il enfin suspendre volontairement, mais momentanément, son jugement, dédoubler en quelque sorte son esprit, « laisser d'un côté l'homme réel qui continue à croire et à agir comme il le faisait auparavant, et poser d'autre part le philosophe qui veut se rendre compte de tout et n'admettre rien sans de bonnes preuves[4] », à la façon de Descartes?

[1] On peut s'en assurer en lisant sa profession de foi. *Introductio*, p. 12; le petit traité découvert par *Stölze*, p. 30.
Theolog. Christ, p. 461.
Les ennemis même d'Abélard la taxèrent de « laudabili et egregià ». *Pat. Lat.*, tom. 180, col. 250.

[2] Voir : Petri Abaelardi *apologia seu confessio fidei*. Apud Cousin 719.

[3] « ... Contra vehementes philosophicas impugnationes defendi. » Traité, p. 49. Introductio, p. 12.
Theolog. Christ, p. 483 et passim.

[4] *La liberté de l'esprit humain*, par le R. P. Martignon. — Voir : Michaud, ouvr. cité, p. 370.

Non, pas davantage; cette conception du doute peut s'appliquer à un écrivain du XVIIme et du XVIIIme siècle, mais non à un penseur du XIIme. Ne lui faisons donc pas dire ce qu'il n'a pas voulu dire, ce qu'il n'a peut-être pas même pressenti.

Abélard, nous l'avons dit, était chrétien, mais aussi Théologien. A ce titre, il sent l'obligation d'interprêter les dogmes de la foi par les données de la raison.

L'introduction des vérités chrétiennes dans le domaine rationnel tend immédiatement à créer une antinomie entre les connaissances purement scientifiques et la révélation. Prenons un exemple : Basée sur le principe de causalité, ma raison peut à elle seule remonter à la cause première et affirmer l'existence et l'unité de Dieu. Mais au même instant la foi se présente; oui, dit-elle, il n'y a qu'un seul Dieu, mais il est trine en personnes, chacune est Dieu et les trois ne sont qu'un.

L'antinomie est créée, le problème posé; au théologien de le résoudre, à lui de trouver une formule qui satisfasse la foi et la raison et qui permette de maintenir simultanément l'affirmation de la Trinité révélée et de l'Unité rationnelle.

Or Abélard est un théologien doublé d'un dialecticien; plus que tout autre il sentira donc le besoin d'accorder sa foi avec sa raison.

Mais, pour arriver à ce résultat, une étude préalable s'impose; elle consiste à connaître d'une manière positive et claire quel est l'enseignement de l'église et l'état du dogme; tous deux sont contenus dans les sources de la foi qui, pour Abélard, sont les Saintes-Ecritures, la Tradition et les canons ecclésiastiques[1]. En y puisant, il

[1] Prologue du *Sic et Non. Pat. Lat.*, t. 178, col. 1339 sqq. Dans ce même prologue Abélard ne parle pas des Conciles œcuméniques, assurément parce qu'il considérait la formule dogmatique exprimée par

y trouva des contradictions réelles et apparentes. Or ces contradictions jetaient sur la formule de la foi une teinte douteuse et incertaine. Comment l'effacer? Par la critique. Il fallait, après avoir montré les discordances, tantôt réelles, tantôt apparentes, qui existaient entre les sources de la foi, donner la solution, rétablir la concordance, et arriver ainsi à la connaissance de l'état du dogme.

C'était là un travail de critique qu'Abélard indiquait suffisamment en mettant en présence sur des points importants les témoignages plus ou moins discordants qui se rencontrent dans l'Ecriture-Sainte et la Tradition.

Bien plus, nous le voyons résoudre lui-même un certain nombre de questions et de problèmes indiqués dans le *Sic* et *non*[1]. Cette manière d'agir prouve que l'idée

la définition conciliaire comme un point d'arrivée qui mettait fin au travail des théologiens et accordait les discordances trouvées dans les sources de la foi.

[1] C'est ainsi que la première question du Sic et non qui traite des rapports de la raison et de la foi : *Quod fides sit humanis rationibus astruenda et contra. Pat. Lat.*, t. 178, col. 1349, se trouve résolue dans l'*Introductio*, p. 3 et 77 sqq. Celles qui traitent de l'essence de la foi :

a) Quod fides sit de non apparentibus tantum et contra. Pat. Lat., t. 178, col. 1353.

b) Quod agnitio non sit de apparentibus sed fides tantum et contra, Pat. Lat., t. 178, col. 1355,

ont leur solution dans l'*Introductio*, p. 5 et 9. Plus loin encore nous retrouvons de nombreux problèmes au sujet de la Trinité, problèmes qui rappellent Roscelin :

a) Quod non sit Deus singularis et contra, col. 1358.

b) Quod nod sit multitudo rerum in Trinitate... et contra, 1359.

c) Quod Deus non genuit se.

La question *a)* est résolue dans le *petit traité*, 34, 35, 43, *Theol. Christ.*, p. 469, 471, 477 ;

La question *b)* est résolue dans le *petit traité*, 37, 41. *Théol. Christ.*, p. 373-375.

et dans l'*Introductio*, p. 93-96.

Ces questions résolues soit par des distinctions philosophiques

maîtresse qui a inspiré cet ouvrage est une préparation critique aux affirmations contradictoires rencontrées dans les sources de la foi.

Et cependant ni Deutsch, ni Vacandard ne se sont arrêtés à cette considération.

Pour Deutsch, en effet, le *Sic* et *Non* est dirigé contre la Tradition. « Abélard, dit-il, voulait ouvrir le chemin au libre examen en montrant que, sans un jugement personnel, il est impossible même avec la Tradition d'arriver a une conclusion juste. L'écrit est donc essentiellement contre la Tradition, non pas contre sa substance même, mais contre l'opinion qu'on a en elle une autorité décisive par excellence. C'est cette autorité légale de la tradition qu'il veut renverser; en ce sens son écrit a une tendance négative[1]. » Puis après avoir analysé le prologue du Sic et non, il reprend : « Sans aucun doute Abélard n'a pas posé ces règles (d'interprétation) pour la forme....... mais son but était de rendre sa position plus libre vis-à-vis de la Tradition. En affirmant qu'un écrit était d'une authenticité douteuse, que l'auteur en parlait parfois *ex opinione aliorum,* que le texte était corrompu, que le sens du terme n'était pas toujours celui qui était actuellement en usage, on pouvait dans bien des cas se soustraire à la valeur qu'avait une *auctoritas*[2]. »

En comparant ces deux textes, dont l'un est la dé-

(*et. Traité*, 49-92. *Theolog.*, 483-523. *Int.*, 93-96), soit par ces malheureuses comparaisons de la cire et de l'image de cire, ou de l'airain et du sceau d'airain (*Theol.*, p. 525-599. *Int.*, 97 sqq.), devaient provoquer la réunion de deux conciles:

Ceux de *Soissons,* 1121, et *Sens*, en 1140, d'après Vacandard, et en 1141, d'après Deutsch.

[1] Peter Abélard, S. 162.

[2] Peter Abélard, S. 165.

monstration de l'autre, je crois pouvoir résumer ainsi la pensée de Deutsch : Le *Sic et Non* a pour but de renverser l'autorité légale de la Tradition ; ce qui le prouve, ce sont les remarques critiques faites par Abélard au sujet d'auteurs qui parlent *ex opinione aliorum,* au sujet encore de textes corrompus, de termes au sens variable ; tout autant d'affirmations qui, dans bien des cas, permettaient de se soustraire « au poids qu'avait la valeur d'une *auctoritas.* »

Fort bien ; mais je ferai remarquer que ces règles de critique sont appliquées par Abélard à l'*Ecriture Sainte* avant de l'être à la Tradition.

La première raison, en effet, invoquée par Deutsch pour prouver son opinion est, ainsi que je l'ai dit plus haut, que « l'auteur parlait parfois *ex opione aliorum* » et Abélard continue « comme on peut le voir dans les sentences contradictoires de l'Ecclésiaste[1] ». Or l'Ecclésiaste appartient à l'Ecriture Sainte.

Le deuxième motif est que le « texte était corrompu » et Abélard avait dit : « *Et nonnulla in ipsis etiam divinorum testamentorum vitio corrupta Sunt*[2]. »

Or il est certain que par *« divinorum testamentorum Scriptis »* Abélard entend la Sainte-Ecriture, puisqu'à l'appui de son affirmation, il donne comme preuve le fait de la crucifixion de N. S. arrivée à la sixième heure d'après Matthieu et Jean, et à la troisième d'après Marc.

En troisième lieu : « Qu'un terme pouvait être employé dans un autre sens que le sens ordinaire », et Abélard continue : ainsi que le prouve l'exemple de Marie

[1] Aut magis secundum aliorum opinionem... Sicut in plerisque Ecclesiastes dissonas diversorum inducit sententias. *Pat. Lat.*, t. 178, col. 1342.

[2] *Pat. Lat.*, t. 178, col. 1341.

appelant Joseph père de Jésus : « Plongés dans la douleur, moi et *votre père* nous vous cherchions[1]. »

Le terme *« in Evangelio »* employé par Abélard ainsi que l'exemple apporté désignent clairement l'Ecriture Sainte.

Si donc, pour toutes ces raisons réunies Deutsch croit devoir conclure : « Son but (à Abélard) était de rendre sa position plus libre vis-à-vis de la Tradition[2] » ou encore « C'est cette autorité légale de la Tradition qu'Abélard veut renverser[3] », je me demande pourquoi il n'applique pas ce raisonnement à l'Ecriture-Sainte, puisque les mêmes arguments qu'il invoque contre la Tradition se vérifient contre la Bible. Bien plus, ce n'est qu'après avoir constaté ces contradictions dans les écrits sacrés, qu'Abélard se permet de passer aux autorités patristiques[4]. Deutsch ne tire pas cette conclusion, il ne pouvait pas la tirer et je suis de son avis lorsqu'il dit : « Il est à remarquer la tendance d'Abélard à faire ressortir l'autorité des Saintes-Ecritures[5]. »

Si donc il ne croit pas que les contradictions signalées par le péripatéticien du Pallet dans les écrits inspirés aient pour but de renverser leur autorité, ou de se ren-

[1] « Nonnulla etiam in Exangelio juxta opinionem hominum magis quam secundum veritatem rerum dici videntur ; veluti cum Joseph Christi pater a matre quoque ipsius Domini, juxta opinionem et morem vulgi appelatur, ita quidem dicente « Ego et *pater tuus* dolenter querebamus te. »

Pat. Lat., t. 178, col. 1343.

[2] Pet. Abäl. S. 165.

[3] Pet. Abäl. S. 162.

[4] Quid itaque mirum, cum ipsos etiam prophetas et apostolos ab errore non penitus fuisse constet alienos, si in tam multiplici sanctorum patrum scriptura nonnulla propter suprapositam causam erronea prolata atqua scripta videantur. *Pat. Lat.*, t. 168, col. 1345.

[5] Ouvr. cité, p. 166.

dre plus libre vis-à-vis d'eux, pourquoi affirme-t-il que ces mêmes contradictions mises à nu dans la tradition libèrent le critique du joug de leur autorité? Un esprit logique doit soutenir que des erreurs identiques retrouvées dans des auteurs différents diminuent la crédibilité à *l'un* et à *l'autre*.

Si Deutsch avait voulu voir dans le *Sic* et *Non* une préparation critique à la Théologie, comme aussi une exposition d'antinomies et de problèmes dont la solution devait amener la concordance des sources de la foi, et non pas un écrit dirigé contre la Tradition, il ne serait pas tombé dans une contradiction aussi formelle.

De cette idée maîtresse qui a inspiré le *Sic* et *Non* découle comme conséquence logique une réaction contre la méthode alors en usage. Il est par trop évident en effet qu'en posant des problèmes et des antinomies capables de solutions opposées, Abélard n'acceptera un texte qu'après l'avoir critiqué et non sur une simple citation.

Elève d'Anselme de Laon, il n'avait pu suivre longtemps ses leçons sans impatience. Le vieux maître suivait la méthode positive et humiliait la raison devant la foi. Au lieu de tenter une conciliation entre les vérités chrétiennes et les connaissances de l'ordre purement rationnel on se contentait d'affirmer les premières, puis de les démontrer par une accumulation plus ou moins grande de textes empruntés à l'Ecriture-Sainte et aux Pères.

Une semblable méthode qui n'expliquait point la croyance religieuse par les données de la science et de la philosophie, avait créé une théologie ennemie de la critique et de la discussion; une théologie purement affirmative qui, pour ce motif, a été appelée *positive*. Le génie essentiellement raisonneur et dialecticien d'Abé-

lard ne pouvait se plier à un semblable procédé. Dialectique, partant critique et discussion, voilà ce qu'il voulait. Pour lui Anselme et sa méthode « était un feu qui, lorsqu'il s'allumait, remplissait de fumée toute la maison, mais ne répandait point la lumière ; un arbre dont toute la sève s'usait à produire des feuilles; quand on le regardait de loin il charmait, mais de près et lorsqu'on le considérait avec soin, on ne trouvait sous son feuillage aucun fruit[1]. »

En réaction donc Abélard créa le *Sic* et *Non*. Une simple exposition d'autorités contraires aboutissait logiquement à cette conclusion : Comment se contenter, pour expliquer les principaux points de notre foi, de citations empruntées à l'écriture et aux pères alors que « ces écrits contiennent[2] des affirmations diverses et contradictoires. »

Dès lors, il fallait examiner la valeur de la raison sur laquelle un docteur faisait reposer sa doctrine, et non pas l'accepter d'avance ou de parti-pris[3]. Il fallait encore que, mise en présence des écrits des pères, l'intelligence conservât la faculté de discerner ce qui convient de ce qui ne convient pas[4]. Saint Jérôme, dit Abélard, en donnant sa préférence à certains auteurs ecclésiastiques et surtout en disant : « les apôtres exceptés, qu'aucun auteur, si saint et si éloquent soit-il, n'ait de

[1] *Pat. Lat.*, t. 178, col. 123.

[2] Nonnulla etiam sanctorum dicta non solum ab invicem diversa verum etiam invicem adversa videantur, non est temere de his judicandum. *Pat. Lat.*, t. 178, col. 1339.

[3] Non enim prajudicata doctoris opinio sed doctrinæ ratio ponderanda est.

[4] In opusculis autem posteriorum... liberum habet lector auditorve judicium, quod vel approbet quod placuerit, vel improbet quod offenderit. et ideo cuncta ejusmodi nisi vel certa ratione, vel illa canonica auctoritate defendatur. Patr., t. 178, col. 1347.

l'autorité » ne semble-t-il pas nous dire que nous devons les lire plus pour les discuter que pour les suivre[1] ?

Observons encore une fois que cette réaction contre une méthode d'enseignement alors en usage n'est pas un but, mais une conséquence logique du principe critique déposé par Abélard dans le prologue du *Sic* et *Non*. Vacandard, lui aussi, affirme que cet ouvrage est dirigé contre la Tradition, non pas dans le sens de Deutsch, contre la tradition considérée « comme une autorité décisive par excellence[2] » mais « contre ce respect exagéré témoigné par certains maîtres de l'école traditionnelle au texte, quel qu'il fût, des Pères et des docteurs des premiers siècles, au point d'invoquer sur une question libre et débattue l'autorité d'un seul père, saint Augustin ou saint Jérôme comme représentant infaillible de la Tradition[3] ».

Vacandard se méprend en interprétant ainsi la pensée qui inspira le *Sic* et *Non* ; car, si réellement le but d'Abélard avait été d'enlever aux Pères un « respect exagéré », il aurait dû recueillir les contradictions, mais non pas donner les règles qui devaient en amener la solution, et surtout ne pas les lever lui-même.

En établissant la contradiction, il enlevait aux Pères l'autorité qu'on leur attribuait, mais, en la levant, ne leur rendait-il pas une autorité supérieure à celle qu'il leur avait momentanément soustraite? Assurément.

Dès lors, le but du *Sic* et *Non* tel que le suppose Vacandard était manqué, puisqu'il avait pour résultat non pas l'amoindrissement, mais l'agrandissement de l'autorité patristique.

[1] Patr. Lat., t. 178, col. 1348.

[2] Peter Abælard, S. 162.

[3] *Vie de St-Bernard*, par l'abbé Vacandard. Paris, Victor Lecoffre, 1897, t. II, p. 138.

Au contraire, le principe critique qui devait aboutir à la concordance des sources de la foi étant admis, tout s'explique : on comprend qu'après avoir montré qu'il y avait entre les pères des contradictions réelles ou apparentes, il se soit efforcé de les expliquer et d'en donner la solution ; on comprend qu'il refuse d'accepter un texte sans l'avoir critiqué ; ou encore d'admettre une vérité sur la foi d'une citation tronquée, corrompue et qui parfois n'appartenait pas à l'auteur à qui on l'attribuait.

En résumé, Abélard ne s'attaque pas à l'autorité, pas plus à celle des Pères qu'à celle de l'écriture. Il n'en veut ni à Augustin ni à Jérôme; tous deux sont ses amis de prédilection, il les cite et s'appuie sur eux plus que sur leurs autres contemporains. Mais en les étudiant, il y a rencontré, à son avis, des contradictions tantôt réelles, tantôt apparentes; il faut donc les faire disparaître ou tout au moins les expliquer. Or, comment concilier, comment expliquer une contradiction si l'on ne commence pas par l'exposer. Cette exposition qui entraînait nécessairement la mise en présence des discordances trouvées chez les Pères n'est donc pas un point d'arrivée pour enlever ou diminuer « le respect exagéré témoigné par certains maîtres de l'école traditionnelle au texte quelqu'il fût des Pères et des docteurs des premiers siècles », ainsi que l'affirme Vacandard ; encore moins pour « renverser l'autorité légale de la Tradition » selon Deutsch : mais cette exposition était au contraire un point de départ destiné à discuter les sources de la foi, à en établir la concordance, et amener ainsi la formule exacte et positive de l'état du dogme. Or ce résultat n'était possible que par la mise en présence des contradictions et des règles propres à les résoudre.

Voici une nouvelle conséquence du principe critique proclamé par Abélard : en exposant systématiquement

le *pour* et le *contre* de chaque proposition, il voulait « exciter le jeune lecteur à s'exercer plus spécialement à la recherche de la vérité, et à le rendre plus pénétrant par l'investigation. La recherche fréquente et assidue est la première clef de la sagesse[1]. »

Mais, pour arriver à cette conséquence, il comprit qu'il ne suffisait point d'établir sur tous les points de quelque importance le pour et le contre à l'aide de passages des Saintes-Ecritures et des Saints-Pères qui semblent se combattre et dire le *oui* et le *non* (*Sic* et *non*); qu'il ne suffisait pas non plus de jeter sous les yeux d'une jeune intelligence « une construction de problèmes et d'antinomies théologiques puissamment établis[2] », mais qu'il fallait en même temps donner les règles dont l'application devait conduire à la solution de la difficulté à résoudre.

C'est ce qu'il fit.

Après avoir constaté que les affirmations des Pères sont parfois contraires les unes aux autres, « nous ne devons point, dit-il, les accuser de mensonge ou les mépriser comme des faussaires[3] ». S'ils se sont trompés, ce n'est point par duplicité, mais par ignorance; ce qu'ils ont dit, ils l'ont dit pour l'édification des fidèles. Leur intention était juste et c'est d'après elle qu'ils seront jugés. Autre chose est mentir, autre chose se tromper; le premier suppose la malice, le second l'erreur inconsciente.

Si parfois Dieu permet que dans les choses « *qui ne portent aucun détriment à la foi*[4] », les auteurs sacrés

[1] Patrol. Lat., t. 178, col. 1349.

[2] Cousin : Introduction aux ouvrages inédits d'Abélard, p. CLXXXIV.

[3] Patrolog. Lat., t. 178, col. 1339.

[4] In his quidem qui nullum fidei detrimentum habent... etc. *Pat. Lat.*, t. 178, col. 1346.

eux-mêmes se soient trompés, c'est afin de les garder dans l'humilité, leur montrer ce qu'ils étaient sans lui, et leur prouver que, s'ils avaient « l'esprit qui ne peut ni tromper ni se tromper, c'était par un don de Dieu[1] ». L'hypothèse de mensonge et de fausseté écartée, la première règle que va nous donner Abélard est une leçon d'humilité.

Vouloir en effet, dit-il, juger du sens et de l'intention d'un autre, c'est là une entreprise bien téméraire, puisque les cœurs et les pensées ne sont connus que de Dieu seul. Aussi nous a-t-il dit « ne jugez point et vous ne serez point jugés[2]. »

« Si donc il se rencontre des mystères dont la compréhension nous échappe, soumettons-nous à l'esprit qui les a dictés plutôt que de hasarder des explications téméraires, et, mis en face des textes qui nous semblent contradictoires, accusons notre infirmité et persuadons-nous que la grâce qui a inspiré l'auteur nous manque pour le comprendre[3]. »

On voit par ces paroles que, non seulement Abélard n'est point un rationaliste, mais qu'il sait à temps imposer des bornes salutaires à une critique trop présomptueuse.

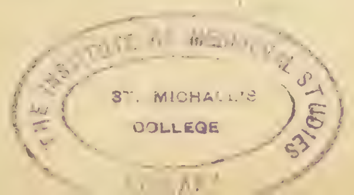
Voici maintenant l'analyse des principales règles d'interprétation qu'il croit devoir donner :

I. Il est très important d'examiner avec la plus scrupuleuse exactitude si les textes des auteurs sacrés qui nous sont opposés comme contenant des erreurs, sont réellement d'eux, si on ne les leur a pas faussement

[1] Et se eum qui mentiri et falli nescit ex dono habere eum haberent. *Pat. Lat.*, t. 178, col. 1345.

[2] *Pat. Lat.*, t. 178, col. 1340.

[3] *Patr. Lat.*, t. 178, col. 1339.



attribués, ou encore s'ils n'ont pas subi des altérations.

Nombre d'apocryphes désireux d'avoir de l'autorité s'intitulent du nom d'auteurs sacrés.

Souvent aussi, par l'incapacité des traducteurs, des passages de la Sainte-Ecriture ont été corrompus.

Plusieurs fois, pensant corriger un texte, ils le falsifièrent[1].

II. En second lieu, voyons si tel écrivain sacré, à qui l'on attribue une erreur, ne l'a pas lui-même corrigée ou rétractée, ainsi que l'a fait Augustin — s'il n'a pas rapporté l'opinion d'un autre, plutôt qu'exprimé la sienne propre, ainsi que nous le voyons dans les sentences contradictoires de l'ecclésiaste — ou enfin si l'erreur qu'on lui attribue n'est pas exposée sous une forme interrogative, sans donner une affirmation. Combien de choses, dans l'Ecriture-Sainte, dites selon l'opinion et non selon la vérité. Par exemple : Marie appelant Joseph père de Jésus « Plongés dans la douleur moi et votre père, nous vous cherchions[2]. » Les écrits philosophiques eux-mêmes en s'exprimant selon l'opinion du vulgaire donnent comme vraies des choses évidemment fausses. Nous en avons un exemple dans ces deux vers d'Ovide :

Fertilior seges est alienis semper in agris
Vicinumque campus grandius uber habet[3].

Et nous, dans le langage usuel, ne jugeons-nous pas des choses, d'après les sens plutôt que selon la réalité? Ne disons-nous pas le soleil est tantôt chaud, tantôt pas

[1] Pat. Lat., t. 178, col. 1341.

[2] Luc II.

[3] Métamorph. Art. Am. I. 330.

du tout, que la clarté de la lune augmente et diminue; bien que cependant ces choses considérées en elles-mêmes soient toujours identiques et n'aient de changement que par rapport à nous.

Ne soyons donc pas étonnés si nous voyons des auteurs ecclésiastiques faire de semblables concessions à l'opinion [1].

III. En troisième lieu, lorsque dans les institutions des canons et décrets ecclésiastiques, il semble y avoir opposition sur un même point, distinguons soigneusement ce qui oblige dans toute la rigueur du précepte, de ce qui est susceptible de dispense ou encore de ce qui n'appartient qu'aux conseils évangéliques — s'il s'agit d'un précepte, est-il général ou particulier, c'est-à-dire s'adresse-t-il à tous ou à quelques-uns? — La rigueur de son obligation a-t-elle été diminuée par une dispense? Si oui, pour quel temps, car ce qui est permis pour un temps ne l'est plus pour tel autre. Toutes ces considérations jetteront de la lumière sur les points en contradiction [2].

IV. Ce qui rend parfois difficile l'intelligence des auteurs sacrés, c'est l'emploi de termes identiques dans un sens différent. Ces écrivains agirent ainsi soit pour rompre la monotonie, soit surtout afin de s'adapter à l'intelligence de ceux à qui ils parlaient. Très souvent en effet la propriété réelle du terme est la moins connue et la moins usitée. Celui qui enseigne doit avant tout s'inquiéter de la signification que l'usage donne aux mots, c'est la règle de Priscien, répétée par St-Augustin pour qui l'ornement dans le style, la propriété dans le terme doivent être sacrifiés à l'intelligence du fidèle [3].

[1] Pat. Lat., t. 178, col. 1341-1344.
[2] Pat. Lat., t. 178, col. 1344.
[3] Pat. Lat., t. 178, col. 1339.

Ordinairement il sera facile de mettre fin à toute controverse en montrant que le même mot a, pour des auteurs divers une signification différente[1].

V. Dans le cas où la contradiction est si manifeste qu'on ne puisse en aucune manière la concilier, il faut alors recourir aux témoignages les plus accrédités, les plus dignes de confiance et s'y tenir de préférence[2].

Le lecteur aura sans doute remarqué combien l'esprit critique d'Abélard est développé, et comment, dans son énumération, il a touché aux différentes catégories de difficultés que peuvent présenter l'étude critique d'un texte. En effet, authenticité, intégrité, véracité, causes de corruption de textes, causes d'erreurs, règles à suivre en cas d'une concordance impossible à établir, rien n'est négligé. Le péripatéticien du Pallet devance son époque. De ces différentes règles d'interprétation qu'un exégète moderne ne désavouerait point, je conclus : *que le Sic et Non a un but critique, celui d'établir la concordance des sources de la foi et de dégager l'enseignement positif de la révélation.*

Ce but, qui donne la clef de cet ouvrage, entraîne deux conséquences logiques dont la première est *d'exciter le jeune lecteur à s'exercer plus spécialement à la recherche de la vérité et à le rendre plus vigilant par l'investigation*[3]*;* la deuxième *est une réaction contre la méthode d'enseignement alors en usage.* En déclarant en effet qu'on devait lire les pères non avec l'obligation de croire, mais avec la liberté de juger, Abélard montre clairement qu'il n'acceptera point l'autorité sans contrôle et s'opposera à ce que la méthode positive pouvait avoir d'incomplet et d'injustifié.

[1] Pat. Lat., t. 178, col. 1344.

[2] Pat. Lat., t. 178, col. 1345.

[3] Patr. Lat., t. 178, col. 1349.

Tels sont l'exposé, le but et les conséquences de la méthode critique d'Abélard contenue dans le prologue du *Sic* et *Non*.

Une semblable méthode inconnue jusqu'à ce jour avait ses avantages, mais aussi ses inconvénients. Si, d'une part, en effet, elle ouvrait la voie à la critique — réveillait l'intelligence du lecteur, le poussait à la recherche, partant à la vérité — et si encore elle donnait à la philosophie, à la dialectique surtout une grande importance, qui, depuis Abélard, alla toujours grandissant ; — d'autre part, elle pouvait conduire à certains défauts que le péripatéticien du Pallet et ses disciples n'ont pas toujours su éviter.

Le premier est une tendance à exposer les motifs pour ou contre une thèse sans donner de solutions. C'est ce dont nous pouvons aisément nous convaincre en recherchant dans les écrits théologiques d'Abélard l'usage qu'il a fait de sa méthode. Ainsi à la question : Dieu est-il *substance* ? Non, dira-t-il, parce que la substance est le sujet des accidents et qu'en Dieu il ne peut y en avoir [1]. Cela ne l'empêchera pas d'affirmer ailleurs en parlant de Dieu « ces raisons prouvent que la divine substance est tout à fait individuelle [2]. » Il admet donc que Dieu est substance sans répondre à l'objection qu'il s'était faite. St-Thomas devait la résoudre en disant : « Dieu est substance en tant que substance signifie une chose subsistante par elle-même [3]. »

De même encore : s'agit-il de savoir les droits de la raison et ceux de la foi, Abélard soutiendra en s'appropriant un texte de St-Grégoire que la raison a l'obliga-

[1] *Theol. Christ.*, p. 479. *Petit traité*, p. 46.

[2] *Introductio*, p. 35. *Theol. Christ.*, p. 471.

[3] P. I. Q. XXIX, art. III, ad tertium.

tion de croire et la permission seulement de discuter[1], puis, par une de ces inconséquences qui lui sont malheureusement trop fréquentes, il affirme la thèse dialectique avec des expressions qui, isolées du contexte aboutissent au rationalisme le plus pur, « On ne croit pas une chose parce que Dieu l'a dite, mais on l'accepte parce qu'on est convaincu qu'il en est ainsi[2]. » Cette malheureuse tendance se retrouve encore chez les partisans de la nouvelle méthode. « On se contente, dit Denifle, de produire des autorités et des arguments rationels *pro* et *contra* sans donner la solution. L'étudiant ne pouvait se rendre compte ni de l'opinion du professeur ni de celle de l'auteur. Les sentences d'Omnebene en offrent des exemples ; souvent aussi celles de Roland. Lombard lui-même ne peut s'y soustraire. Ainsi, en exposant l'union hypostatique des deux natures en Jésus-Christ, il donne trois opinions fort différentes et laisse le lecteur dans l'incertitude[3]. »

De plus, une méthode qui prend toujours en considération l'opinion contraire revêt facilement un caractère d'aigreur. Cet écueil, Abélard n'a point su l'éviter. Ses adversaires sont *« insani » « in tantam prorumpere insaniam ausi sunt*[4]. *»* « Roscelin devient un « *pseudo-dialecticus »* et un *« pseudo-Christianus*[5]. *»* Cependant, pour être juste, nous devons constater que ses adversaires

[1] Credere jussum est, discutere permissum. *Petit traité,* p. 29. *Theol. Christ.*, p. 462.

[2] Nec quia Deus id dixerat creditur, sed quia hoc sic esse convincitur. *Introduct.*, p. 78.

[3] *Archiv. für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters.* — Berlin, Weidmannsche Buchhaudlung, 1885. Band I, S. 619. — *Lombard, Distinct. V] per tot., et VII, 10.*

[4] *Theol. Christ.*, p. 491.

[5] *Petit traité,* p. 49. *Theol. Christ.*, p. 483.

n'usaient pas à son égard de plus de modération : sous la plume de Roscelin, la personne d'Abélard devient *« imperfectus Petrus » « imperfectum hominem*[1] », et, sous celle de Guillaume de St-Thierry et de St-Bernard, l'Introduction ad Theologiam devient : *« Stultilogia*[2] » ou encore *« Diabologia »*.

Tels sont en résumé les avantages et les désavantages de cette méthode. En terminant ce premier chapitre, je devrais, me semble-t-il, parler de l'influence qu'elle a exercée sur son siècle et les suivants, influence immense que ses historiens ont méconnue. Avant Abélard en effet, la méthode critique du *Sic et Non* était inconnue. Les sentences de Guillaume de Champeaux, d'Anselme de Laon et de leurs prédécesseurs le prouvent. A partir d'Abélard, au contraire, on entasse sur chaque question toutes les dissonances possibles, non pas pour le plaisir des dissonances, mais pour arriver, à l'aide des règles données et que la critique devait perfectionner, à la solution de la difficulté[3].

Dans la dernière partie de ce travail, j'établirai qu'à ce point de vue, Omnebene, Roland, Gratien, Hugues de St-Victor, Lombard, Robert Pulleyn, etc., sont les disciples du *Sic et Non* et que Denifle avait raison d'affirmer que : « La méthode d'Abélard devint la base de toutes les questions et de toutes les discussions théologiques, philosophiques, canonistiques et civiles qui furent agitées dans les époques suivantes[4] ».

[1] « Imperfectus » est pris ici dans le sens d'incomplet ; Roscellin fait allusion à la mutilation infligée par Fulbert, oncle d'Héloïse, à Abélard. Conf. *Epist. Roscellini ad Abælardum*. Pat. Lat., t. 178, col. 371-372. *Epistola Fulconis ad P. Abælard*, t. 178, col. 374, et *Historia calamitatum*, t. 178, chap. VIII, col. 135, sqq.

[2] Conf. Quædam capitula errorum Abælardi, ch. IV.

[3] Denifle, ouvr. cité, S. 613-621.

[4] Denifle, ouvr. cité, S. 620.

Après avoir fait connaître la méthode, jetons un rapide coup d'œil sur l'ouvrage lui-même, ainsi que sur l'ensemble des sujets dont Abélard devait préparer l'étude par un recueil de citations contradictoires.

La division du *Sic et Non* en : *fides, sacramentum, caritas*, est celle suivie par l'*Introductio* et qui fut adoptée par tous les auteurs de Sentences du XIIme siècle. De plus, remarquons que les traités de la création et de la chute qui ne figurent point dans le grand ouvrage théologique d'Abélard (Introductio) se trouvent ici placés entre ceux des attributs divins et de l'Incarnation. En adoptant ce cadre, Hugues de St-Victor n'a donc rien inventé.

Non seulement Abélard résout dans l'*Introductio* nombre de questions posées dans le *Sic et Non*, mais il cite parfois les mêmes autorités[1].

Les questions de ce curieux ouvrage, dit M. Cousin, embrassent la Théologie tout entière et forment en quelque sorte la table des matières des traités dogmatiques et de morale composés par Abélard. Chaque question ou chapitre suppose une assez grande lecture, et le choix des autorités une érudition bien entendue. Les auteurs le plus fréquemment employés sont, avec les Saintes Ecritures, les Pères et les Docteurs de l'Eglise, surtout St-Augustin, St-Jérôme, St-Ambroise, St-Hilaire, St-Isidore, St-Grégoire, Bède le Vénérable. Les Pères de l'Eglise Grecque sont bien plus rarement invoqués, et on se sert toujours des traductions latines. Boëce revient souvent et comme théologien et comme philosophe. Des autorités profanes sont mêlées aux autorités sacrées. Aristote est cité plusieurs fois dans la traduction latine

[1] Comp. Sic et Non. Q. I., col. 1353-1356, avec Introd., ch. II et III, col. 984.

de Boëce. A côté de Boëce et d'Aristote, sujets habituels des études d'Abélard, on rencontre quelquefois Sénèque et Cicéron. Un seul poëte est cité, et ce poëte est Ovide, et Ovide dans l'art d'aimer[1] ».

Parmi les questions traitées par Abélard, les unes rappellent le Sabellianisme et l'Arianisme ainsi que ses querelles avec Roscelin[2], d'autres font allusion au Nestorianisme[3], d'autres enfin, comme dit M. Cousin[4], « remuent les cendres du Pélagianisme[5] ».

Impossible de donner une idée plus précise de cet ouvrage, car ce serait citer des citations.

CHAPITRE II

Du rôle attribué par Abélard à l'autorité scripturaire et patristique.

Après avoir étudié la méthode du *Sic et Non*, nous avons pu nous assurer que le but poursuivi par son auteur était la concordance des discordances.

Mais en mettant dans une opposition tantôt réelle, tantôt apparente des textes tirés de l'Ecriture et de la patristique, ne pouvait-on pas craindre sinon l'anéantissement, tout au moins l'affaiblissement des sources de la

[1] Cousini. Ouvr. inédits d'Abélard, Q. CLXXXIX.

[2] VIII. Quod non sit multitudo *rerum* in Trinitate.
XV. Quod Deus non genuit se.
VI. Quod Deus sit tripartitus.

[3] Quod Deus et homo in Christo partes esse videantur et non.

[4] Ouvr. cité, p. CXC.

[5] Quod bonam voluntatem nostram gratia praecedit et contra. Q. CXXXIX.

foi et le rejet de toute autorité qui ne serait pas « *le libre examen?* » Cette conclusion est acceptée par Bittcher.

Pour lui, la mise en présence d'affirmations contradictoires détruit l'autorité et ne laisse debout que la raison humaine qui, devant discerner ce qu'il y a de vrai et de faux dans l'Ecriture et la Tradition, devient elle-même la seule autorité que l'on doive suivre[1].

A ce titre, l'œuvre d'Abélard ne serait donc plus celle d'un critique, mais celle d'un rationaliste moderne.

Il ne sera dès lors pas inutile de consacrer un chapitre au rôle que le péripatéticien a attribué à l'*autorité*.

Comme, par cette dernière, il entend principalement l'*Ecriture* et la *Patristique*, voyons le rôle qu'il attribue à ces deux sources de la foi.

I

Rôle attribué à l'Ecriture-Sainte.

Abélard ne croit pas que l'Ecriture sainte puisse être dans l'erreur. Si nous y rencontrons quelque chose d'absurde, dit-il, il n'est pas permis de dire : *L'auteur du livre* s'est trompé, mais l'erreur doit être attribuée ou à la falsification du codex, ou encore à l'interprète, ou enfin à notre ignorance[2].

Aussi ne craint-il pas de regarder comme hérétique quiconque douterait des vérités qui y sont contenues. « Les écritures canoniques de l'ancien et du nouveau testament, dit-il, sont les sources (instrumenta) qui rendent hérétiques ceux qui en contestent la vérité absolue :

[1] Ouvr. cité, p. 8 et 9.

[2] Ibi (il s'agit de l'ancien et du nouveau testament) si quid veluti absurdum moverit, non licet dicere : auctor hujus libri non tenuit veritatem, sed aut codex mendosus est, aut interpres erravit, aut tu non intelligis. Pat. Lat., t. CLXXVIII, col. 1347.

« *in quibus a veritate aliquid dissentire heretica est profiteri*[1] ». Et ailleurs, après avoir affirmé des auteurs ecclésiastiques qu'on devait lire « ce genre de littérature non avec l'obligation de croire, mais avec la liberté de juger[2] », il ajoute un peu plus loin : « Cela est dit des commentateurs et non des écritures canoniques auxquelles il convient d'accorder une foi inébranlable[3] ».

En mettant ainsi en regard l'autorité patristique et l'écriture sainte, et en disant de la première « on doit lire ce genre de littérature, non avec l'obligation de croire, mais avec la liberté de juger » et de la seconde « il convient de (lui) accorder une foi inébranlable », il est clair qu'Abélard reconnaît à cette dernière une autorité souveraine et infaillible.

Un peu plus loin, s'appropriant un texte de St-Augustin[4], il dit : « C'est une erreur très pernicieuse que de croire à une fausseté de la part de l'Ecriture sainte, c'est-à-dire de la part de ces hommes qui l'ont écrite et transmise. Car, une fois cela admis, que deviendrait leur autorité? Chaque fois qu'on y rencontrerait des choses dont la sublimité répugnerait à nos mœurs, ou dépasserait la compréhension de notre intelligence, chacun dirait : l'auteur s'est trompé, et ainsi il ne resterait plus à ces livres la plus petite parcelle d'autorité[5].

Rien de plus clair, rien de plus décisif que ces paroles. Les conséquences logiques qui en découlent sont :

[1] Pat. Lat., t. CLXXVIII, col. 1348.

[2] Pat. Lat., t. CLXXVIII, col. 1347.

[3] Hoc tamen de commentatoribus dictum est, non de canonicis scripturis, quibus *indubitatam* fidem convenit adhibere.
Pat. Lat., t. CLXXVIII, col. 1348.

[4] Epist. 4 ad Hieronymum.

[5] Pat. Lat., t. CLXXVIII, col. 1348.

1° Il ne saurait y avoir dans l'Ecriture aucune erreur ;

2° L'auteur qui l'a écrite et transmise n'a pas pu dire de fausseté ;

3° Si on rencontrait une seule erreur, il n'y aurait pas de raison pour enlever à l'écriture toute autorité en déclarant que ce qui répugne à nos mœurs ou dépasse notre intelligence est dû au mensonge de ses auteurs.

De toutes ces affirmations groupées je conclus : *Abélard ne croit pas que l'Ecriture sainte puisse être dans l'erreur*[1]. *L'affirmer serait hérésie*[2] ; — *conséquemment on lui doit une foi inébranlable*[3].

Tel est le rôle qu'il attribue à l'Ecriture sainte.

Bien que la question de l'autorité accordée à l'écriture soit fondamentale et essentielle, il est superflu, en présence de textes aussi formels, de s'y arrêter plus longtemps.

Cherchons plutôt le principe sur lequel Abélard faisait reposer l'autorité souveraine et infaillible de la bible? Sur l'inspiration. Voyons donc la manière dont il l'a comprise.

Croit-il, avec St-Grégoire[4], que l'auteur inspiré est, sous l'influence du St-Esprit, ce qu'est la plume dans la main de l'écolier, en sorte qu'il n'ait d'autre initiative que celle du secrétaire écrivant sous la dictée.

Certains textes isolés permettent de le supposer. Dans son commentaire sur la lettre aux Romains[5], Abélard

[1] Pat., t. CLXXVIII, col. 1347.

[2] Pat., t. CLXXVIII, col. 1348.

[3] Pat., t. CLXXVIII, col. 1348-1349.

[4] Cum ergo rem cognoscimus, ejusque rei sanctum auctorem tenemus, qui scriptorem quaerimus, quid aliud agimus nisi legentes litteras, de calamo percontamur? Greg. M. moralium praefatio I, 2, cité par Deutsch, ouvr. cité, S. 131.

[5] In scripturis *Sanctis* : Hoc est ad sanctitatis doctrinam et religionis formam conscriptis et Spiritu Sancto *dictante* compositis (In Epist. at Rom., 163).

affirme que les écritures sont saintes parce qu'elles ont été composées sous la dictée du St-Esprit.

Dans son exposition sur l'Hexameron, ayant d'immenses difficultés à expliquer, il invoque le St-Esprit « sous la dictée duquel la genèse a été écrite[1].

Ces deux affirmations réunies ne semblent-elles pas justifier la supposition faite plus haut?

Remarquons toutefois que, dans ces citations, Abélard ne donne pas sa manière de concevoir l'inspiration; il l'affirme dans les termes alors en usage.

Mais à la fin de son commentaire de l'épitre aux Romains, il distingue parfaitement entre inspirer et dicter, en sorte que l'inspiration est due au St-Esprit, la dictée (et la conception qui doit nécessairement la précéder) à l'auteur sacré, puis il indique un troisième agent, qui, semblable à un secrétaire, écrit sous la dictée de l'apôtre[2].

Abélard distingue donc un double principe, celui de l'influence du St-Esprit et celui de l'action personnelle. Ainsi, d'après lui, l'écrivain sacré écrit ou dicte sous l'inspiration du St-Esprit, tout en gardant sa personnalité qu'il imprime dans la manière dont il traduit cette inspiration Il en résulte que la vérité révélée est due au St-Esprit, mais que la forme reste l'œuvre de l'écrivain.

Cette inspiration, à qui s'étend-elle?

Ici, il est de toute nécessité de distinguer entre le prophète, l'apôtre et l'écrivain sacré. Pour Abélard en effet,

[1] Ipsum invocemus Spiritum quo *dictante*, hæc scripta sunt.

[2] Voici ce texte : Il commente ces paroles : « Tertius qui scripsit epistolam in Domino. Salutat vos Caïus ». Hoc est primum nomen ejus qui *dictante Paulo*, hanc epistolam scribebat, tanquam notarius Apostoli... ut videlicet ille tertius diceretur nomine, qui tertius erat in operatione. *Spiritus quippe sanctus inspirabat quæ Apostolus dictabat seu proferebat, quæ iste qui tertius dicitur, ut dictum est sua manu scribebat,* p. 353.

le prophète, l'apôtre ne sont infaillibles qu'autant qu'ils parlent sous l'influence divine. Mais il peut se faire que, pensant parler au nom de l'Esprit Saint, le prophète agisse en son nom propre; de là, des erreurs. « Dieu l'a permis ainsi: pour lui faire comprendre que, lorsqu'il a l'esprit qui ne peut ni se tromper ni nous tromper, c'est un don gratuit de Dieu[1] ».

Notre philosophe distingue donc dans le prophète deux états: celui où il agit sous l'inspiration; alors il est infaillible comme l'esprit qui l'anime; et celui où il prophétise, non plus sous l'illumination de Dieu, mais sous sa propre influence; dans cet état il est faillible et affirme parfois des erreurs[2].

Cette distinction qui pourtant ressort du texte cité me semble avoir été affaiblie par Deutsch. D'après lui en effet, Abélard aurait enseigné la doctrine suivante: « On ne peut non plus affirmer que cette inspiration les ait préservés (les prophètes) de toute erreur[3] ». Si, par cette affirmation, Deutsch veut dire que même sous l'influence de l'inspiration, le prophète a pu se tromper, c'est là prêter à Abélard une opinion qu'il n'a jamais émise. Si, au contraire, il entend que l'inspiration ne préserve pas toujours le prophète d'erreur parce que, celle-ci n'étant pas constante, ce dernier a pu parler sous son inspiration personnelle et non sous celle de l'Esprit Saint: alors je souscris à sa pensée, car c'est bien celle d'Abélard.

Mais, du moment où le prophète, croyant parler sous

[1] Pat. Lat., t. 178, col. 1345.

[2] « Constat vero et prophetas ipsos quandoque prophetiæ gratia caruisse, et nonnulla ex usu prophetandi, cum se spiritum prophetiæ habere crederent, per spiritum suum false protulisse. »
Pat. Lat., t. 178, col. 1345.

[3] « Es ist auch nicht zü behaupten, dass dieselbe sie vor jedem irrtum bewahrt habe ». Deutsch, S. 140, ouvr. cité.

l'inspiration divine, enseigne en son nom, et de là affirme des erreurs, l'Ecriture ne perd-elle pas son caractère d'autorité infaillible? Non, car autre chose sont les prophètes et les apôtres, autre chose l'écrivain sacré lui-même.

Pour les premiers, il ne craint pas de dire qu'ils n'ont pas été complètement à l'abri de l'erreur [1]. Il le prouve par l'exemple de St-Pierre repris par St-Paul au sujet de la circoncision et des rites judaïques, auquel je puis ajouter avec Deutsch celui du prophète Nathan qui tout d'abord permet à David de construire le temple, puis reçoit de l'Esprit Saint une direction toute différente.

Mais quand il s'agit de l'écrivain sacré, alors il affirme tantôt par lui-même [2], tantôt par St-Augustin [3], qu'il est à l'abri de toute erreur, et qu'il ne peut y avoir chez lui la plus petite fausseté, car autrement ce serait le rejet de l'autorité scripturaire.

Mais comment concilier cette antinomie, un prophète faillible, une écriture infaillible? En distinguant ainsi que l'a fait Abélard entre les apôtres, les prophètes et l'écrivain sacré.

Si, comme nous venons de le voir par les deux exemples cités plus haut, il y a eu méprise chez les deux premiers, l'écrivain sacré, en constatant cette méprise, en la relevant et en nous avertissant que, croyant agir sous l'inspiration divine ils avaient agi sous leur propre influence, cet écrivain, dis-je, loin de perdre son caractère d'autorité infaillible, le prouve et le démontre.

[1] Quid itaque mirum cum ipsos etiam prophetas et apostolos ab errore non penitus fuisse constet alienos. Pat. Lat., t. 178, col. 1345.

[2] Non licet dicere auctor hujus libri non tenuit veritatem. Pat. Lat., t. 178, col. 1347.

[3] Mihi videtur exiotissime aliquid in sacris scripturis esse mendacium, id est *illos homines*, per quos nobis illa scriptura ministrata est atque conscripta, aliquid in suis libris fuisse mentitos. Pat. Lat., t. 178, col. 1348.

Deutsch, après avoir à juste titre reconnu qu'Abélard « affirme sans restriction l'autorité dogmatique des Saintes-Ecritures[1] » ajoute immédiatement : « Cependant je crois que conséquemment à son point de vue, on ne peut affirmer qu'il admette l'infaillibilité dogmatique absolue de la Ste-Ecriture, dans tous ses passages et dans chacun en particulier, puisque, d'après lui, le travail de rédaction est laissé à la charge des auteurs sacrés. Si, comme nous venons de le voir, ils n'étaient pas toujours éclairés de l'esprit de Dieu, et s'ils n'étaient pas en état de juger d'une manière certaine et infaillible quand une pensée avait Dieu pour auteur, ou leur propre raison ; en joignant ces propositions, il en résulte la possibilité de trouver par-ci par-là, dans les écrits sacrés des erreurs même quant à la doctrine. Si nous admettons ceci comme opinion d'Abélard, ne s'ensuit-il pas que l'écriture perd par là toute autorité décisive[2] ».

Faisons remarquer que cette opinion de Deutsch repose sur une confusion. En disant que le travail de rédaction est laissé à l'auteur sacré, Abélard désigne l'*écrivain sacré*. Mais quand il parle d'erreurs provenant d'une fausse interprétation de l'esprit dont le prophète et l'apôtre étaient inspirés, ce n'est plus l'écrivain, mais ces derniers qu'il désigne en les nommant[3].

Or, Deutsch, ainsi qu'on peut s'en assurer, attribue à l'écrivain sacré et le travail de rédaction et l'impossibilité de distinguer d'une manière certaine si une pensée lui vient de Dieu ou de son propre esprit. Cette confusion entraîne nécessairement la possibilité d'une erreur dans la rédaction du texte sacré. Mais aussi, cette con-

[1] Deutsch, S. 142, ouvr. cité.

[2] Deutsch, S. 142-143, ouvr. cité.

[3] Pat. Lat., t. CLXXVIII, col. 1345.

fusion, c'est Deutsch qui l'impose gratuitement à Abélard. Ce dernier, en disant d'une part : « les apôtres et les prophètes n'ont pas toujours été complètement à l'abri de l'erreur[1] » et en ajoutant un peu plus loin : « Il n'est pas permis de dire : l'auteur de ce livre (l'Ecriture) n'a pas dit la vérité[2] » établissait une distinction entre prophètes, apôtres et l' « auteur du livre », c'est-à-dire l'écrivain sacré. Aux premiers, il reconnaissait la possibilité d'une erreur lorsqu'ils agissaient non sous l'influence divine, mais sous leur propre inspiration ; quant aux seconds, il les regarde comme ne pouvant pas se tromper et comme n'ayant pu écrire ni transmettre aucune fausseté, si petite soit-elle.

Après avoir affirmé la possibilité d'une erreur dans les saintes écritures en imposant à Abélard une confusion que celui-ci n'avait pas faite, Deutsch reprend : « Cependant il ressort aussi de ce qui vient d'être dit qu'une erreur pareille ne serait qu'une exception possible dans quelques auteurs, exception qui ne supprime nullement la règle que les prophètes et les apôtres écrivaient ce que le St-Esprit leur inspirait. On ne pourrait, sur cette possibilité, douter de la vérité d'un article de doctrine que lorsque celui-ci se trouverait absolument seul ; chaque éclaircissement qu'il recevrait d'autres passages de l'écriture dissiperait le doute[3].

Ici encore M. Deutsch retombe dans la confusion indiquée plus haut. Il attribue aux prophètes et aux apôtres la possibilité *d'écrire* des erreurs, puisqu'ils ne pouvaient pas toujours distinguer d'une manière certaine s'ils agissaient sous leur propre influence ou sous celle du St-Esprit. Cette conclusion est logique et découle

[1] Pat. Lat., t. CLXXVIII, col. 1345.
[2] Pat. Lat., t. CLXXVIII, col. 1347.
[3] S. 143, ouvr. cité.

nécessairement des prémisses posées par M. Deutsch, mais malheureusement elles sont fausses, car elles transportent à l'écrivain sacré ce qu'Abélard avait dit du prophète et de l'apôtre.

De plus, en raisonnant selon l'opinion de Deutsch, sa solution n'en est pas une, car il resterait à établir que l'écrivain sacré qui a pu se tromper une fois dans une formule de dogme ne se soit pas mépris une seconde fois sur le même objet.

Nous ne souscrivons donc point à sa critique, car elle nous semble reposer sur une confusion imposée gratuitement au Péripatéticien du Pallet.

Bittcher va plus loin encore. Deutsch avait considéré la présence d'erreur dans l'écriture sainte comme une possibilité, lui l'affirme comme une réalité. Laissons-le parler; il vient de citer ces paroles d'Abélard: « Donc les prophètes eux-mêmes et les apôtres n'ont pas toujours été à l'abri de l'erreur » et il continue: « Quid? Quæ inspirationis notio? Nonne plane a religione christiana aliena? Id nego. Ita potius apte argumentatur noster: *Non omnia quæ in Scriptura sancta leguntur a Spiritu sancto sunt inspirata;* sed e contrario ea quæ sunt vera, prodierunt a Spiritu Sancto, hoc est Dei[1] ».

Donc, d'après cet auteur, Abélard aurait affirmé: que les choses vraies contenues dans l'Ecriture sont inspirées. Bittcher admet ainsi non plus la possibilité mais la réalité d'erreurs contenues dans la bible.

Or cette conclusion évidemment fausse et qui non seulement ne s'appuie sur aucun texte, mais les contredit, repose, ainsi que chez M. Deutsch, sur la confusion entre le prophète et l'écrivain sacré lui-même, mais cette confusion, ainsi que je l'ai dit plus haut, est imposée gratuitement à Abélard.

[1] Ouvr. cité, p. 9.

Des textes de ce dernier il ressort deux conclusions:

1° *Les apôtres et les prophètes agissant parfois sous leur influence propre plutôt que sous celle du St-Esprit n'ont pas toujours été exempts d'erreurs*[1].

2° *Il n'est pas permis de dire que l'auteur de ce livre (c'est-à-dire l'Ecriture Sainte) est dans l'erreur*[2].

Ces deux conclusions sont distinctes et impliquent une distinction réelle entre le prophète, l'apôtre et l'écrivain sacré. Les premiers ont pu se tromper, le second a dit la vérité. Et en effet, comment savons-nous que Pierre, et le prophète Nathan se soient mépris? Par l'écrivain sacré qui a relevé la méprise; Bittcher n'est pas de cet avis, et, une fois admis que l'écriture contient des erreurs (ce qui est évidemment faux), il continue: « Sed quisnam dijudicabit, quis discernet vera a falsis? Rursus repellimur ad id quod Abelardus ipse confiteri non audebat, *ad rationem,* hoc est divinam, quæ est vere humana[3]... ».

Je ne suivrai point M. Bittcher dans cette nouvelle affirmation, elle est la conséquence d'une erreur d'interprétation des textes d'Abélard.

Tout en affirmant que les prophètes et les apôtres ne sont pas complètement exempts d'erreurs[4]... dans les choses qui ne portent aucun dommage à la foi[5]... Abélard ne croit pas que l'auteur sacré puisse être dans l'erreur[6]; l'affirmer serait hérésie[7], conséquemment on lui doit une foi inébranlable[8].

[1] Pat., t. CLXXVIII, col. 1345.
[2] Pat., t. CLXXVIII, col. 1347.
[3] Ouvr. cité, p. 9.
[4] Pat. Lat., t. 178, col. 1345.
[5] In his quidem qui nullum fidei detrimentum habent. Pat. Lat., t. 178, col. 134.
[6] Pat. Lat., t. 178, col. 1347.
[7] Pat. Lat., t. 178, col. 1348.
[8] Pat. Lat., t. 178, col. 1348.

Ces affirmations sont celles d'un théologien orthodoxe, et non pas d'un rationaliste ou d'un sceptique.

Par autorité notre philosophe entend principalement l'écriture sainte et la Patristique ;

Nous venons de voir le rôle qu'il attribue à la Bible ; voyons celui qu'il fait jouer à la Tradition représentée par les Pères.

II

Valeur de l'autorité patristique.

En lisant le *Sic et Non* on y voit Abélard mettre les Pères dans une contradiction tantôt réelle, tantôt apparente, sur les points les plus importants de la doctrine chrétienne, puis résumer sa pensée en ces termes : « C'est là un genre de littérature où le lecteur comme l'auditeur conservent la faculté de juger librement, d'accepter ce qui convient, de rejeter ce qui est en dissonance et de ne céder que devant l'écriture sainte ou la certitude rationnelle[1]. »

Cette méthode, ainsi que ce genre de parler, n'insinuent-ils pas clairement que, pour Abélard, l'autorité des Pères n'a d'autre valeur que celle de la raison sur laquelle leurs affirmations reposent[2] ou de l'écriture sur laquelle ils s'appuient ?

Non ; ni cette méthode, ni ces affirmations ne mettent en doute l'autorité patristique, mais démontrent simplement un esprit critique dont le but est d'accorder les contradictions réelles ou apparentes rencontrées dans la patrologie.

[1] Liberum habet ibi lector auditorve judicium, quod vel approbet quod placuerit, vel improbet quod offenderet, et ideo cuncta jusmodi ; nisi vel certa ratione, vel illa canonica auctoritate defendatur. Pat. Lat., t. 178, col. 1347.

[2] Non enim præjudicata doctoris opinio, sed doctrinæ ratio ponderanda est. Pat. Lat., t. 178, col. 1348.

Ce but, je l'ai démontré dans le chapitre précédent. Je n'y reviendrai donc pas ; qu'il me suffise de faire remarquer ici qu'il annule l'hypothèse par laquelle on veut voir dans le *Sic et Non* une œuvre tendant à renverser l'autorité légale de la Tradition.

De plus, si Abélard semble ne vouloir reconnaître d'autre autorité que celle de « l'écriture ou de la certitude rationnelle[1], c'est lui aussi qui humilie la raison impuissante devant l'autorité. « Attachons-nous, dit-il, à cette proposition que les philosophes eux-mêmes nous ont livrée : Il ne faut pas contredire ce qui est accepté de tous, de la plupart ou par des hommes très instruits[2].

Et ailleurs : « En toutes choses, il convient de préférer l'autorité à la raison humaine, surtout dans les choses divines[3].

« Toute controverse, dit-il encore, capable de solution doit être vidée par l'autorité et la raison[4] ».

Dira-t-on que, par autorité, Abélard entend l'écriture sainte seulement?

Non, car c'est aux Pères qu'il emprunte les citations que je viens d'indiquer.

Avec St-Augustin[5], il veut que l'on préfère l'autorité à la raison.

Avec Isidore[6], c'est être hérétique que de croire à son seul jugement.

[1] Pat. Lat., t. CLXXVIII, col. 1347.

[2] Dum ratio latet satisfaciat auctoritas, et ea notissime atque maxima propositio de vigore auctoritatis... a philosophis tradita conservetur. Quod omnibus, vel pluribus vel doctis videtur hominibus, ei contradici non opportere. Cousin, 462.

[3] Introductio ad Theologiam. Cousin, 66, « In omnibus auctoritatem humanæ anteponi rationi convenit, maxime autem in his quæ » ad Deum pertinent. »

[4] Petit traité, p. 19.

[5] Super Psalmum XXXIX.

[6] Etymologiarum, lib. IV, cap. III.

Avec Grégoire[1], croire seulement sur la démonstration c'est renoncer au mérite de la foi.

Avec Ambroise[2], on doit croire sans discuter.

Ces citations empruntées aux Pères prouvent qu'Abélard croit à une autorité autre que la seule certitude rationnelle et démontrent que la patristique n'est pas sans valeur pour lui. On n'appuie pas une démonstration sur un homme dont l'autorité est nulle, ou à laquelle on ne croit pas.

A ce sujet, faisons trois remarques :

1° *Jamais Abélard n'avance une thèse, même contradictoire, sans la corroborer du témoignage des Pères.*

Le propre du Père, dit-il, est d'être inengendré..., du Fils d'être engendré..., du St-Esprit de procéder de l'un et de l'autre. Voilà pourquoi Augustin[3] a dit : « J'affirme le Père inengendré parce qu'il ne procède pas d'un autre ».

Isidore[4] : « Seul le Père n'est pas d'un autre, aussi seul est-il inengendré ».

Augustin : « La foi affirme que le St-Esprit n'est ni engendré, ni inengendré. *Pas inengendré,* car ce serait affirmer deux Pères ; pas engendré, car alors nous aurions deux Fils ; aussi est-il dit procédé du Père et du Fils[5] ».

Sur la même thèse, nous le voyons citer encore Gennadius[6] et le pape Grégoire[7].

A l'appui de mon affirmation, je pourrais apporter quantité d'exemples ; je ne le fais pas, mais que quicon-

[1] Homélie XXIV. Theol. Christ., p. 462.

[2] Ad Gratianum.

[3] Adversus Felicianum Arianum. Introd., p. 11.

[4] Isidore. Etymologiarum, lib. VII, cap. IV. Introd., p. 11.

[5] De Trinitade, lib. XV.

[6] De orthodoxa fide.

[7] In Symbolo.
(Je n'apporte pas leurs textes : on peut les voir Introd., p. 11.)

que veut s'en rendre compte lise les ouvrages d'Abélard, surtout son « *Introductio ad Theologiam* », sa « *Theologia christiana* »; il y trouvera un luxe de citations tirées des Pères, qui se suivent à travers de longues et parfois ennuyeuses pages.

2° *C'est sur les Pères qu'Abélard appuye ses affirmations.* Nous le savons, une partie de sa méthode consiste à ne pas accepter un texte sans l'avoir critiqué.

Jérôme n'a-t-il pas dit: « Cyprien, Athanase, Hilaire exceptés, on doit lire les autres beaucoup plus pour les juger que pour les suivre[1]. »

Le même, dans son commentaire sur le psaume LXXXI, n'ajoute-t-il pas: « Après les Apôtres, qu'aucun auteur, si saint, si disert soit-il, n'aie de l'autorité[2]. »

Jérôme encore: « On doit lire les ouvrages en les critiquant, comme un antiquaire choisit et distingue les vraies médailles des fausses[3] ».

Un autre point de vue de sa méthode est l'emploi de la dialectique pour défendre et expliquer sa foi.

Au témoignage d'*Augustin*, la dialectique n'est-elle pas appelée la science des sciences? C'est elle en effet qui enseigne à enseigner, elle aussi qui enseigne à apprendre. C'est par elle que la raison se prouve à elle-même, qu'elle découvre ce qui est et se rend compte de ce qu'elle veut; elle sait qu'elle sait et, seule, non seulement veut mais peut rendre savant[4]. Elle est nécessaire à toute étude profane, mais surtout à celle des livres saints[5].

[1] Ad Lætam : cæteros sic legat ut magis dijudicet quam sequatur. Pat. Lat., t. 178, col. 1348.

[2] Quamvis ergo Sanctus sit aliquis, post apostolos, quamvis disertus sit, non habeat auctoritatem. Pat. Lat., t. 178, col. 1348.

[3] Hieronymus ad Vigilantium. Pat. Lat., t. 178, col. 1348.

[4] De ordine, L. II.

[5] De doctrinæ christianæ, L. II, ch. XXXI.

L'emploi de la dialectique entraîne avec elle l'usage du raisonnement dans les discussions sur l'objet de la foi.

Ici encore il recourt aux Pères: « Jérôme n'a-t-il pas dit: « Apprends ce que tu veux enseigner afin que, étant maître de la doctrine sacrée, tu puisses confondre tes contradicteurs et rendre raison de ton espérance à tous ceux qui t'interrogent. »

Grégoire à Boniface: « En toutes choses, mais principalement en celles de Dieu, efforçons-nous de convaincre l'homme beaucoup plus par la raison que par l'autorité[1] ». Suivent quantité de textes à l'appui de la même thèse tirés d'Isidore, Augustin et Hilaire[2].

La dialectique, la raison, ayant droit de cité en Théologie, Abélard ne pouvait manquer de recourir à l'autorité des maîtres de la raison: Aristote, Platon, Hermes, Socrate, Cicéron, en un mot, des philosophes. L'introduction de semblables hommes dans le domaine de la Foi était vu de mauvais œil. Aussi Abélard va-t-il se retrancher derrière les Pères: « Jérôme[3] ne nous dit-il pas que Moïse et les prophètes ont puisé dans les livres des Gentils et que Salomon s'est servi des philosophes tyriens? N'est-ce pas lui aussi qui veut qu'on rase la tête, les sourcils et les cheveux à la femme captive, qu'on lui coupe les ongles et ensuite qu'on la prenne pour épouse; qu'y a-t-il donc d'étonnant si, à cause de l'élégance de l'élocution, je me sers de sagesse profane et si, à cause de la beauté de ses membres, je désire d'une esclave faire une Israëlite?[4] ».

3° *Bien plus, c'est par les Pères qu'Abélard défend sa*

[1] Liv. IV, Epist. 43, et Liv. V, Epist. 5.

[2] Introd., p. 76.

[3] Contra Jovinianum.

[4] Theol. Christ., p. 404.

méthode. Lui reproche-t-on son esprit critique? C'est Jérôme qui le demande en disant : « Il faut lire pour critiquer, non pas pour suivre[1] ».

L'accuse-t-on d'avoir introduit la raison et la dialectique dans le domaine des vérités révélées?

Mais, répond-il, Augustin et Grégoire le veulent ainsi[2]. Ce dernier notamment n'a-t-il pas dit : « Le sage (c'est-à-dire l'homme du monde, mais instruit) ne doit pas être traité de la même manière que le simple. Celui-là veut des arguments de raison, celui-ci est plus sensible aux exemples. Le premier doit être rationnellement convaincu de la fausseté de ses assertions, le second se contente souvent de faits merveilleux[3] ».

Lui reproche-t-on surtout la trop grande part donnée aux philosophes dans des questions de foi : « Ah! s'écrie-t-il, que celui qui me condamne pour avoir apporté leurs témoignages condamne aussi les Saints-Docteurs que j'ai suivi, car les témoignages des philosophes que j'ai rapportés plus haut je les ai puisés non dans leurs ouvrages, que je n'ai jamais vu, mais dans les écrits de St-Augustin[4]. »

Je pourrais tripler, décupler même ces citations, mais je craindrais de fatiguer le lecteur. Je conclus donc :

[1] Patrol. Latine, t. CLXXVIII, col. 1348.

[2] Tract., p. 21-22.

[3] Introductio, p. 76.
Gregorius : In Pastorali, P. III, cap. VI et non XXX.

[4] Quis etiam me pro testimoniis philosophorum inductis recte arguat, nisi et in culpam mecum Sanctos doctores in hoc ipso trahat? Quæ enim superius ex philosophis collegi testimonia non eorum scriptis quæ nunquam fortasse vidi, imo ex libris B. Augustini collegi. Theol. Christ., p. 405.

Dans l'Introduction il est moins affirmatif, il reconnait avoir connaissance de quelques auteurs, *quorum pauca novi*. Mais la plus grande partie de ses citations ont été puisées chez les Pères, imo ex libris Sanctorum patrum collegi, p. 66.

1° Qu'*Abélard n'avance pas une thèse sans la corroborer du témoignage des Pères;*

2° *C'est sur eux qu'il appuie sa méthode;*

3° *Par eux qu'il la défend.* Or est-ce bien là la marche que suit un homme qui ne croit pas à l'autorité? Ne serait-ce pas fausser le caractère du péripatéticien du Pallet que de lui faire démontrer, appuyer et défendre ses thèses par des milliers de citations empruntées à des écrivains ecclésiastiques dont l'autorité lui aurait paru nulle?

CHAPITRE III

Du rôle de la raison et de la dialectique à l'égard de la foi et réciproquement.

Déterminer la pensée d'Abélard sur le problème même de la Théologie, c'est-à-dire sur les rapports qui doivent exister entre la foi et la raison, n'est pas chose facile.

D'une part, en effet, le péripatéticien du Pallet semble méconnaître les droits de la raison, d'autre part ceux de la foi. Afin de jeter un peu de clarté (je l'espère du moins) sur cette question qui, mal comprise, peut aussi bien faire d'Abélard un rationaliste qu'un fidéiste, et donner lieu à des jugements tout à la fois contradictoires et justifiés, voici la marche que je crois devoir suivre :

Ce chapitre sera divisé en quatre parties.

La première exposera la doctrine du péripatéticien du Pallet sur le rôle qu'il fait jouer à la raison.

La seconde montrera la part faite à la foi.

La troisième aura pour but de constater les contra-

dictions apparentes rencontrées dans les deux premières parties et de les concilier.

La quatrième sera consacrée à l'explication historique du changement de position prise par Abélard dans l'« Introductio » et dans la « Theologia ».

Avant d'entrer en matière, qu'on veuille bien me permettre trois remarques :

Premièrement : Ce travail n'a pas été entrepris dans le but de justifier les idées d'Abélard. Je suis historien ; à ce titre, j'expose.

Si, dans les deuxièmes et troisièmes parties de ce chapitre, je tente de concilier les contradictions émises par Abélard, ce n'est nullement dans un but apologétique, mais afin de trouver, si possible, une formule qui permette de fixer la pensée du péripatéticien du Pallet sur le problème fondamental de la Théologie.

Cette tentative n'est pas sans difficultés. Le XII[e] siècle, en effet, n'a pas encore des idées nettes sur les rapports de la raison et de la foi. On comprend que tous deux existent, que tous deux sont une lumière et que tous deux enfin ont un rôle à jouer.

Mais, quelle part faire à chacun de ces éléments? Qui doit commencer? En cas d'obscurité, qui s'inclinera? Ces questions furent posées, mais au milieu d'une époque toute d'élaboration, la solution resta indécise. C'est cette indécision qui a permis de prononcer sur Abélard des jugements tout à fait contradictoires et pourtant justifiables ; c'est cette indécision encore qui présente tant de difficultés au but que je poursuis. Comment, en effet, exposer clairement des idées tantôt obscures, tantôt contradictoires? Comment surtout en tirer une formule capable de fixer la pensée?

Deuxièmement : Cet état de choses me fait pressentir

que nombre de lecteurs n'accepteront point mes conclusions, peut-être même les combattront-ils, ainsi que je l'ai fait pour mes devanciers.

Ce n'est donc point un travail définitif que je présente, mais une étude qui, je l'espère, apportera sa petite pierre à la grande œuvre dont l'exécution permettra un jour de juger la Théologie du moyen âge, non pas avec des idées préconçues, mais avec des documents, partant avec des connaissances réelles qui sont la base de tout jugement juste et durable.

Troisièmement : Entre la méthode et le système d'Abélard, il y a des oppositions et des contradictions réelles. Vouloir juger le système d'après la méthode et la méthode d'après le système, c'est s'exposer à des affirmations hasardées et parfois à des erreurs.

Dans ce chapitre, le lecteur trouvera simplement la Théorie du Péripatéticien Abélard sur les rapports qui doivent exister entre la foi et la raison, mais nullement l'application qu'il en a faite. Plus tard, en entrant dans les détails sur la manière dont il a appliqué ses théories aux mystères, je relèverai nombre de faits qui mettent Abélard en contradiction avec ses dires, et annulent en pratique ce qu'il avait affirmé en théorie. Cette remarque doit empêcher tout jugement hâtif ou exclusif.

Ceci dit, entrons en matière.

I

Part faite à la raison et à la dialectique dans ses rapports avec la foi.

Abélard est un dialecticien ; aussi aime-t-il à redire que ses adversaires eux-mêmes lui reconnaissent une

grande pénétration intellectuelle[1] et doivent s'incliner devant la puissance de sa logique[2].

Sa vie ne fut si mouvementée et si malheureuse que pour avoir transporté ses habitudes philosophiques dans le domaine des vérités révélées[3]. Aussi, pour lui comme pour Augustin, la dialectique est la science des sciences[4].

Lui représente-t-on l'exemple de Roscelin et de Bérenger, condamnés tous deux pour avoir voulu donner aux mystères le moule de leurs conceptions philosophiques?

Toute science est bonne, répond-il, l'usage seul peut la rendre mauvaise. Aussi approuvons-nous toute science quelle qu'elle soit, nous réservant d'en condamner l'abus[5].

Objecte-t-on ces paroles de St-Paul « Scientia inflat? » L'objection même, s'écrie-t-il, prouve que la science est bonne, car le mal naît du bien et le bien du mal. La pénitence et la satisfaction, qui sont choses bonnes, ne naissent-elles pas du mal, le péché? L'orgueil et l'envie, par contre, qui sont choses mauvaises, naissent du bien. De quoi s'enorgueillir, en effet, sinon des biens qu'on croit avoir, et que jalouser sinon les avantages qui sont chez autrui? De même en est-il de la philoso-

[1] Cumque ingenii prædicent aciem. Epist. et fidei conf. ad Heloïsiam. *Cousin*, I, 680.

[2] Au concile de Soissons un certain Gaufride, évêque de Chartres, ayant demandé qu'on écoutât Abélard avant de le condamner, on lui répondit : « O sapiens concilium, ut contra ejus verbositatem contendamus, cujus argumentis vel sophismatibus, universus resistere mundus non posset. » Hist. Calamit. Pat. Lat., tome 178, col. 149.

[3] Odiosum me mundo reddidit logica. Epist. et Conf. fidei ad Heloïsiam. Cousin, tome I, page 680.

[4] Introd., p. 67. Theol. Christ., p. 441. Edit. Cousin. Traité de Unitate, de Stölze, p. 20.

[5] Scientias itaque approbemus, sed fallaciis abutentium resistimus. Theol., page 449.

phie; si quelqu'un s'enorgueillit de sa doctrine, doit-on pour cela accuser la science elle-même? Non; accusons celui qui en fait un mauvais usage[1].

Après avoir répondu aux objections, il va maintenant établir sa thèse. Pour lui, les plus habiles à pénétrer les secrets de la Sainte-Ecriture ne seront pas les plus religieux, mais les plus instruits[2].

Afin de mettre en relief la pensée d'Abélard, j'extrais les propositions suivantes qui me semblent ressortir de ses affirmations.

PREMIÈRE PROPOSITION. — *La dialectique et le raisonnement sont nécessaires pour défendre la foi.*

Les ennemis du Christ se faisant gloire d'avoir pris dans les lacets de leurs sophismes des chrétiens peu instruits insultent à notre simplicité. Ne pouvant leur répondre par le miracle, une seule arme nous reste, la parole, la dialectique « ut qui non possimus factis pugnemus verbis[3] ». Sans elle, impossible de démêler les sophismes dont l'apparence de vérité est parfois si grande que, non seulement le simple, mais encore l'homme instruit, se laissent tromper[4].

Sans elle encore, impossible de résister aux attaques des hérétiques et des infidèles et de leur fermer la bouche en leur opposant de bonnes raisons[5].

[1] Introduct. ad Theol., page 73.

[2] Nullas autem sacris litteris eruditos ignorare arbitror plus in Sacrâ doctrinâ spirituales vires ex ipso scientiae studio, quam ex religionis merito profecisse. Introd., p. 72.

[3] Traité de Uninitate et Trinitate, p. 20.

[4] « Sunt enim multa sophismata..., falsae conclusiones... ita veras imitantes ut non solum tardos sed ingeniosos decipiant » Invectiva in quemdam ignarum dialectices. Cousin, p. 695. Introd., p. 68. Theol. Christ., p. 441. Traité de Unit., p. 21.

[5] Invectiva in quemdam ignarum dialectices. Cousin, I, p. 697.

IIme PROPOSITION. — *On doit persuader l'hérétique par le raisonnement*[1].

Ennemi de la violence, Abélard affirme avec Isidore que la foi ne doit pas être arrachée par la force mais insinuée par la raison et l'exemple.

Pour lui, la persévérance est impossible là où la foi a été extorquée, elle ressemble à ces arbres dont on voudrait déprimer le sommet; à peine la pression cesse-t-elle, qu'il reprend sa position première.

En excitant les fidèles à la discussion, en regardant comme nécessaires les investigations et les recherches des hérétiques, les Saints pères n'enseignent-ils pas que c'est par la raison et non par la force qu'on doit s'en rendre maîtres? N'ont-ils pas d'ailleurs prêché d'exemple en résistant à l'hérésiarque par des arguments empruntés à la dialectique[2] ?

IIIme PROPOSITION. — *Non seulement la dialectique est nécessaire pour défendre la foi, en convaincre les hérétiques, mais encore c'est elle qui y doit conduire en permettant de saisir les motifs de crédibilité.*

Le Christ ne s'est pas seulement servi du miracle, mais aussi du raisonnement et c'est surtout par la puissance de son argumentation qu'il a établi la foi. Cette manière d'agir ne prouve-t-elle pas que ce n'est pas par le miracle, qui d'ailleurs n'existe plus[3], mais par le rai-

[1] Ratione quippe magis heretici sunt coercendi quam potestate. Introd., p. 75.

[2] Introd., p. 77. Abélard établit sa thèse par quantité de textes empruntés à Jérôme, Augustin, Hilaire, Grégoire. Voir Introduct., p. 74-77.

[3] « Praeterierunt miracula », Traité de Unitate, p. 20.

sonnement que nous devons conduire à la foi ceux qui cherchent la vraie sagesse[1].

Si nous ne raisonnons pas, comment distinguer le vrai du faux? Le païen ou l'idolâtre à qui nous reprochons leurs superstitions ne sont-ils pas en droit de nous répondre : nous croyons comme vous, sans raisonner[2].

On n'est point ferme dans la foi, quand on croit légèrement à celui qui parle, car la légèreté n'a pas de fondement solide. Or celui-là croit vite, c'est-à-dire légèrement, qui, indistinctement ou inconsidérément, acquiesce à tout ce qu'on lui dit sans discuter la valeur du motif qui le porte à croire, et sans se rendre compte si cette chose est, oui ou non, digne de foi. Voyez St-Paul. Réduit à la foi par l'évidence des faits, ne fût-il pas, après sa conversion, d'autant plus ardent disciple du Christ qu'il lui avait été plus opposé[3].

Cette analyse, que je pourrais facilement étendre, prouve qu'Abélard demande l'usage et l'exercice de la dialectique. Il veut que la raison examine avec soin si les choses proposées à notre croyance sont dignes de foi et sur quel fondement elles reposent. C'est en ce sens qu'il s'élève contre ceux qui « *recommandent cette ferveur de foi qui croit aux choses sans les comprendre, les acceptent sans savoir ce qu'elles sont, les reçoivent enfin sans les connaître, voire même sans les discuter*[4] ».

Nous voici maintenant arrivés à un des textes les plus difficiles à interpréter. Après avoir demandé l'introduction de la raison, partant de la dialectique dans le do-

[1] Cur non solis usus est miraculis... nisi quia proprio nos exemplo instituere decrevit, qualiter et eos qui sapientiam quaerunt, rationibus per fidem pertrahemus. Invect. in quemd. ignar. dialect. Cousin, I, p. 699.

[2] Introd. ad Theol., p. 78.

[3] Introd., p. 78-79.

[4] Introd., p. 79.

maine de la foi, cela dans le sens indiqué plus haut, Abélard rappelle l'objection que lui opposaient ses adversaires, à savoir *« la foi perd son mérite si la raison en donne la démonstration »* d'où la conséquence : *« l'autorité suffit »*.

Comme la réponse à cette objection a donné lieu à des interprétations fort différentes les unes des autres, qu'on me permette de transcrire le texte latin : *Quod quidem si recipiatur ipsum quoque Gregorium in his quae antea de dictis ejus collegeramus, sibimetipsi contrarium reperiemus; nec sibi tantum sed ceteris omnibus fere doctoribus sanctis, qui nos pariter cum ipso ad rationes fidei nostrae perquirendas seu reddendas adhortantur..... Novimus quippe ipsum beatum Gregorium saepius in scriptis suis eos qui de resurrectione dubitant, congruis rerum exemplis vel similitudinibus ratiocinando ipsam astruere, pro quà tamen superius dixit, fidem non habere meritum cui humana ratio præbet experimentum. Nunquam hi quos rationibus suis in fide resurrectionis aedificare volebat, has ejus rationes, secundum ipsius sententiam, refellere poterant, secundum quam scilicet astruere dicitur, nequaquam de fide humanis rationibus disserendum esse, qui nec hoc astruere dictis, ipse proprie exhibuit factis. Qui nec etiam dixit non esse ratiocinandum de fide, nec humanà ratione ipsam apud Deum habere meritum, ad quam non tam divinae auctoritatis inducit testimonium quam humanae rationis cogit argumentum, nec quia Deus id dixerat creditur, sed quia hoc sic esse convincitur, recipitur.*.

Voici maintenant le sens que je crois devoir donner à ce texte : *Si cette interprétation, reprend Abélard, était vraie, St-Grégoire serait en opposition avec lui-même ainsi que le prouvent les textes rassemblés plus haut, et en opposition avec tous les saints Docteurs qui ont recommandé l'usage de la raison pour établir et défendre la foi. D'ail-*

leurs, à ceux qui doutaient de la réalité de la résurrection, St-Grégoire a opposé des arguments de raison[1]. *Or, c'est sur cette question qu'il avait dit « la foi perd son mérite si la raison en donne la démonstration ». Bien plus, lui-même affirme que jamais ceux qu'il avait voulu amener à la croyance de la résurrection n'avaient pu repousser ses arguments. Cette manière d'agir ne prouve-t-elle pas la fausseté de l'interprétation donnée à ses paroles et ne proteste-t-elle contre l'opinion qui lui est imposée, à savoir qu'on ne doit pas raisonner sur la foi. Il n'a pas dit qu'on ne devait pas raisonner sur la foi, il n'a pas dit non plus que celle-ci perdît tout mérite devant Dieu lorsqu'elle était engendrée plus par l'argumentation rationnelle que par l'autorité divine, et qu'on croyait une chose non pas parce que Dieu l'avait dite, mais qu'on la recevait parce que la raison était convaincue*[2].

Telle est l'interprétation que je crois devoir donner à ce texte. Comme elle est en opposition avec ceux de mes devanciers que je connais et qui ont écrit sur cette matière, il importe de mettre leurs solutions sous les yeux du lecteur.

Rémusat, entraîné par la ponctuation de Cousin, sépare le dernier membre de phrase du contexte puis traduit ainsi : « *On ne croit pas une chose parce que Dieu l'a dite, mais on l'accepte parce que la raison est convaincue*[3]. »

Ainsi séparée, cette dernière phrase ne serait plus l'interprétation du texte de St-Grégoire, mais la théorie même d'Abélard sur les rapports qui doivent exister en-

[1] En effet, à la page 76 de l'Introduction, Abélard s'appuie trois fois de suite sur l'autorité de Saint-Grégoire pour prouver la nécessité de l'argumentation rationnelle.

[2] Introd., p. 78.

[3] Rémusat, ouv. cité, t. II, l. III, p. 204.

tre la foi et la raison. En acceptant cette traduction, Michaud[1] et Mignon font d'Abélard le porte-drapeau du rationalisme et le créateur de l'école *Intellectus quærens fidem*. Reuter tombe dans la même faute et prête à Abélard cette conséquence fausse mais logique : *Une vérité au-dessus de la raison n'existe pas*[2]. Or, c'est là une méprise. Abélard, en effet, répond à une objection. On lui oppose, ainsi qu'on l'a vu plus haut, un texte de St-Grégoire. Le péripatéticien du Pallet l'interprète de manière à le faire cadrer avec ses affirmations. *Cette interprétation ne sera donc pas son opinion personnelle, mais simplement le sens qu'il croit devoir donner au texte de St-Grégoire.* On ne peut donc en aucune manière se baser sur ce passage pour faire connaître l'opinion d'Abélard sur le problème de la Théologie ; la seule chose qui en résulte est le mode dont il résout l'objection et dont voici la conséquence : Non seulement le texte de St-Grégoire n'a pas de valeur contre mes affirmations, semble-t-il dire, mais même ce dernier a exigé l'usage du raisonnement et n'a pas craint de dire qu'une foi reposant plus sur l'argumentation rationnelle que sur l'autorité divine ne perdrait point pour cela son mérite. Vouloir donc se servir de ce passage comme étant l'expression de la doctrine d'Abélard sur les rapports qui doivent exister entre la foi et la raison, c'est à mon avis une erreur.

Je ne crois pas non plus devoir accepter l'interprétation de Vacandard. En traduisant ces paroles : « Qui nec etiam dixit non esse ratiocinandum de fide, nec humana ratione ipsam apud Deum habere meritum..... », par : « St-Grégoire n'a pas dit qu'il ne fallait pas raisonner sur

[1] Ouvr. cité, p. 326.

[2] Cité par Deutsch, p. 121 : « Dass eine übernünftige Wahrheit ein Unding sei ».

la foi, il n'a pas dit non plus que la raison humaine donnait devant Dieu un mérite à la foi[1] », Vacandard donne non seulement une interprétation libre, mais à mon avis contradictoire au texte, car le *non* qui est devant « ratiocinandum de fide » doit nécessairement se répéter devant *habere meritum* et créer l'interprétation suivante :

St-Grégoire n'a pas dit qu'on ne devait pas raisonner sur la foi, il n'a pas dit non plus que celle-ci n'eut aucun mérite devant Dieu en se basant sur le raisonnement humain.

Deutsch qui, au dire de Vacandard, aurait adopté les conclusions de ce dernier[2] sur ce point, semble avoir compris cette contradiction et, pour l'autoriser, fait subir différents changements au texte.

Tout d'abord, il croit que le *nunquam* his quos rationibus, etc., doit être remplacé par un *numquid,* puis, cette substitution faite, traduit ainsi : « Ceux qu'il (Grégoire) voulait affermir dans la foi n'auraient-ils pas pu repousser ses arguments, puisqu'il doit avoir dit qu'on n'osait pas discuter sur la foi avec des motifs humains... tandis qu'il a prouvé par ses actions que tel n'était point le sens de ses paroles[3] ».

Je n'approuve nullement ce changement du *nunquam* en *numquid.* D'ailleurs la raison qu'en donne Deutsch n'est pas convaincante : « Le *nunquam* du commencement, dit-il, ne donne pas un sens convenable, car quel désavantage eût-il pu y avoir pour Grégoire si ceux à qui il parlait ne pouvaient résister à ses arguments[4]. »

La pensée de Deutsch peut, me semble-t-il, se résu-

[1] Ouv. cité, p. 388.

[2] Comparer Vacandard : St-Bernard, t. II, p. 141, avec Deutsch, ouv. cité, p. 120, note 1.

[3] Deutsch, ouv. cité, p. 119.

[4] Deutsch, ouv. cité, p. 118.

mer ainsi : Grégoire ayant à lutter contre ceux qui ne voulaient pas admettre la résurrection de la chair, avait un désavantage, celui de ne pouvoir leur opposer des arguments irrésistibles, et alors, poussé par la nécessité, il se retranchait derrière la formule : « nec fides habet meritum cui humana ratio praebet experimentum. » Si au contraire les adversaires de Grégoire n'avaient jamais pu résister à la vigueur de son argumentation, ce dernier n'aurait eu aucun désavantage et ne se serait pas vu dans la nécessité de recourir à la formule citée plus haut. Or il y a recouru, donc le *nunquam* est un non sens, il faut *numquid*.

Cette argumentation, très juste au premier coup d'œil, me semble reposer sur une confusion entre la démonstrabilité et la crédibilité du mystère, et perd ainsi sa justesse et sa valeur.

En effet, ces paroles de Grégoire : *« Sciendum nobis est quod divina operatio si ratione comprehenditur non est admirabilis, nec fides habet meritum cui humana ratio praebet experimentum »*, sont en réponse à l'objection qu'il venait de se poser : « Comment, disait-il, peut-il se faire que le corps du Seigneur qui était un vrai corps ait pu pénétrer jusqu'à ses disciples alors que toutes les portes étaient fermées[1]. » On voit très bien que les paroles citées plus haut *« sciendum nobis est... »* etc., sont dites non pas du fait de la résurrection, mais, ce fait supposé, s'appliquent à la manière dont un vrai corps a pu pénétrer au travers de portes fermées.

Pour répondre à cette objection, il eut fallu démontrer par la raison que le mode d'union dans le corps véritable mais glorifié du Christ permettait son passage au travers de substances solides. Or cette démonstration était

[1] Pat. Lat., t. 76, col. 1197.

impossible à la raison humaine, car elle reposait sur des lois contraires à celles que nous connaissons et avait pour conséquence la suppression même du mystère, car tout ce qui se démontre est de l'ordre rationnel et non suprarationnel. Aussi Grégoire avait parfaitement raison de répondre à l'objection en ces termes : « nec fides habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum. »

Mais à la fin de son homélie il reprend : « Quant à ceux qui doutent de la résurrection de la chair... enseignons-les[1]. »

Il ne s'agit donc plus ici de la démonstrabilité du mystère ou plutôt du mode d'union dans le corps glorifié du Christ, mais de la certitude engendrée chez ceux qui doutaient de la possibilité de la résurrection de la chair. Aussi voyons-nous St-Grégoire apporter nombre de comparaisons pour justifier la croyance à la résurrection, en affirmer la possibilité et en dissiper les doutes.

D'après ce simple exposé, il résulte clairement que St-Grégoire traite successivement deux questions différentes. La première regarde le mode d'union dans le corps ressuscité du Christ; or, l'explication de ce mode d'union entraînerait la démonstration du mystère, partant sa suppression; aussi Grégoire y répond-il en disant : « la foi démontrée n'a plus de mérites. »

La seconde a trait à la crédibilité du mystère et a pour but de dissiper les doutes que peut produire un fait aussi merveilleux que celui de la résurrection future des corps. Sur une semblable question, Grégoire n'avait qu'une route à suivre, celle de l'argument rationnel,

[1] Sed quia sunt nonnulli qui de *resurrectione carnis* incerti sunt et hanc tunc rectius docemus. Pat. Lat., t. 76, col. 1203.

aussi le voyons-nous recourir à des similitudes et à des exemples auxquels ses adversaires « ne pouvaient résister[1] ». Grégoire n'était donc pas en contradiction avec lui-même.

Seul, le texte d'Abélard était obscur ; le voici :

« Nous savons que St-Grégoire lui-même a tenté d'établir la foi de ceux qui doutaient de la résurrection, et cela par des exemples et des similitudes empruntés à la raison, et cependant c'est sur cette question qu'il avait dit un peu plus haut : « la foi démontrée n'a plus de mérites[2]. »

Evidemment Abélard se méprend ; ce n'est pas à ceux qui doutaient de la résurrection que Grégoire dit : « La foi démontrée expérimentalement perd tout son mérite » mais à ceux qui demandaient comment Jésus-Christ étant véritablement ressuscité, ayant par conséquent un vrai corps, avait pu passer au travers de substances solides telles que des portes fermées. Mais en disant : « jamais ceux qui doutaient de la résurrection de la chair ne purent rejeter ses arguments » le péripatéticien du Pallet se plaçait sur le véritable terrain, celui de la crédibilité du mystère. Deutsch, entraîné par la confusion faite par Abélard, croit que Grégoire aurait dit : « la foi démontrée perd tout mérite » puis aurait, sur la même question, apporté une démonstration si complète qu'aucun de ses adversaires ne pouvait la renverser. Partant de ce point de départ qui implique une contradiction chez Grégoire, il devait nécessairement, pour donner un sens convenable à la phrase, remplacer *numquam* par *numquid*.

Cette distinction entre le mode de la résurrection du

[1] Introduct., p. 78.

[2] Introduct., p. 78.

Christ et le fait de notre résurrection future étant faite, le prétendu non sens signalé par Deutsch disparaît et le *nunquam* doit être gardé. Nous aurions ainsi la traduction suivante : « Jamais ceux qui doutaient de la résurrection ne purent renverser ses arguments (à Grégoire[1]). »

A ce premier changement le professeur de Berlin en ajoute un second, en remplaçant le *nec* qui est devant humana ratione par *sed* et en remettant le *non* devant habere, *non* supprimé par la substitution du *nec* à *sed* et traduit ainsi : « Grégoire n'a pas dit qu'on ne devait pas argumenter sur la foi, mais seulement qu'elle n'avait pas de mérites devant Dieu, quand ce sont des motifs basés sur la raison humaine qui y amènent l'homme et non le témoignage de l'autorité divine..... La foi n'a aucun mérite quand elle est produite par la raison et qu'on ne croit pas parce que Dieu l'a dit, mais parce qu'on est convaincu[2]. »

Je ne crois pas devoir souscrire à cette interprétation, car, à mon avis, elle ferait tomber Abélard dans une contradiction ? En effet, que veut ce dernier? Défendre les vérités révélées par la raison et montrer qu'une foi non motivée n'a pas de solidité, c'était donc affirmer la nécessité du motif de crédibilité. On lui oppose ces paroles de Grégoire : « *La foi démontrée par la raison n'a aucun mérite.* » Pour être logique et pour soutenir sa thèse, Abélard doit résoudre l'objection, montrer qu'elle ne détruit pas ses affirmations et que la foi engendrée par les motifs de crédibilité ne perd pas son mérite. Or Deutsch lui fait dire ceci : « Grégoire n'a pas dit qu'on ne devait pas argumenter sur la foi, mais seulement

[1] Introd., p. 78.

[2] Ouvr. cité, p. 119-120.

qu'elle n'avait pas de mérites devant Dieu quand ce sont des motifs basés sur la raison humaine et non le témoignage de l'autorité divine qui y conduisent l'homme. »

Mais une semblable réponse donnait gain de cause à l'objection et mettait Abélard dans une contradiction formelle, à savoir : D'une part, les motifs de crédibilité sont nécessaires pour engendrer la foi et, d'autre part, cette foi est sans mérites puisqu'elle est engendrée par les motifs de crédibilité et non par le témoignage de l'autorité divine. De plus, étant admis qu'il faut lire *nunquam* et non pas *numquid*, le seul texte logique est celui d'Abélard. En effet, du moment où ce dernier fait dire à St-Grégoire : « Jamais ceux qu'il voulait conduire à la foi de la résurrection ne purent repousser ses raisonnements » la conséquence logique qui en découle est celle-ci : « Grégoire n'a pas dit qu'on ne doit pas raisonner sur la foi (puisque lui-même raisonne), il n'a pas dit non plus que celle-ci perd tout mérite devant Dieu lorsqu'on y est conduit plus par l'argumentation rationnelle que par l'autorité divine et qu'on croit une chose non pas parce que Dieu l'a dite, mais parce qu'on est convaincu qu'il en est ainsi[1] », puisque lui-même affirme que jamais ceux qu'il avait voulu conduire à la foi de la résurrection n'ont pu résister à la vigueur de son argumentation rationnelle[2].

En se servant de l'argumentation rationnelle pour conduire à la foi, Grégoire ne croyait donc pas que celle-ci perdît tout mérite devant Dieu, si on y était amené plus par la raison que par le témoignage divin.

Si, au contraire, ainsi que le dit Deutsch, « Grégoire n'a pas dit qu'on ne devait pas raisonner sur la foi, mais

[1] Introd., p. 78.

[2] Introd., p. 78.

seulement qu'elle n'avait plus de mérite devant Dieu quand ce sont des motifs basés sur la raison humaine et non le témoignage de l'autorité divine qui y conduisent l'homme[1] », alors pourquoi Grégoire lui-même affirme-t-il que « voulant conduire à la foi ceux qui doutaient de la réalité de la résurrection, il leur opposa d'irrésistibles arguments[2]. »

N'était-il pas dans une contradiction flagrante en affirmant d'une part : la foi engendrée plus par des raisons humaines que par l'autorité divine perd tout mérite, et s'efforçant d'autre part de conduire à la foi par des arguments que ses adversaires ne « pouvaient pas repousser[3]. »

Si, au contraire, on fait la distinction entre la démonstrabilité du mode d'union dans le corps glorifié du Christ, et le fait possible de notre résurrection future (distinction qu'il faut faire puisqu'elle est indiquée par Grégoire) alors le prétendu non sens signalé tombe et le texte d'Abélard devient parfaitement intelligible; on comprend très bien que, sur la démonstrabilité du mystère de la résurrection, Grégoire oppose ces paroles : « Fides non habet meritum cui ratio præbet experimentum » et qu'à ceux au contraire qui doutaient de la résurrection, il ait tâché de les amener à la foi par de bonnes raisons, sans que celle-ci perdit son mérite, puisque les motifs de crédibilité conduisent à la foi, mais ne sont pas la foi elle-même.

Maintenant résumons-nous. Je n'accepte pas la traduction de M. Rémusat suivie par Michaud et Mignon,

[1] Ouv. cité, p. 119.

[2] Introd., p. 78.

[3] Nunquam hi quos rationibus suis in fide resurrectionis œdificare volebat has ejus rationes... refellere poterant. Introd., p. 78.

car elle repose sur une ponctuation fausse, et prête à Abélard une opinion qui n'est pas la sienne.

L'interprétation de Vacandard me semble faire dire à Abélard le contraire du texte, je n'y souscris donc pas.

Quant à celle de Deutsch, demandant un changement dans le passage cité, changement motivé par la confusion entre la démonstrabilité du mystère et sa crédibilité, ne me paraît pas acceptable non plus.

Ces discussions me conduisent aux conclusions suivantes :

Premièrement : *Le passage que nous venons de discuter, conservé tel quel, ne saurait en aucune manière servir de base pour prouver qu'Abélard fut un rationaliste. Ce passage en effet n'est pas l'opinion personnelle du Péripatéticien du Pallet sur les rapports qui doivent exister entre la foi et la raison, mais simplement le sens qu'il croit devoir donner au texte de St-Grégoire.*

Deuxièmement : *Michaud en déclarant Abélard le créateur de l'école : « Intellectus quaerens fidem » en opposition à celle d'Anselme : « fides quaerens intellectum » n'a pas saisi la position prise par Abélard*[1].

Troisièmement : *Ce dernier demande l'usage de la raison et de la dialectique pour convaincre les hérétiques, défendre la foi et saisir les motifs de crédibilité qui doivent y conduire.*

Jusqu'ici Abélard a parfaitement raison et aucun esprit ne peut condamner la part qu'il fait à l'intelligence. Mais nous voici arrivés au point délicat : après avoir vu les motifs qui sollicitent mon acte de foi, la font adhérer au mystère, ma raison doit-elle s'arrêter? Ne lui serait-il pas permis de pénétrer ces étranges obscurités? Ne pourrait-elle pas chercher à satisfaire son intelligence

[1] Ouv. cité, p. 326.

non plus par une simple exposition des motifs de crédibilité, mais par un regard jeté dans les entrailles même de la vérité acceptée? En un mot, ne pourrait-elle pas donner la démonstration du mystère?

« C'est principalement, dit Abélard, de la nature de la divinité et de la distinction des personnes de la Trinité qu'on dit qu'elles ne peuvent être comprises en cette vie, puisque c'est là le partage de la vie éternelle. Assurément, mais autre chose est comprendre (intelligere) ou croire, autre chose connaître (cognoscere) ou manifester. La foi est une estimation des choses non apparentes, la connaissance en est l'expérience grâce à leur présence. C'est ce qu'a exprimé le Bienheureux Grégoire dans sa VI[e] homélie : « il est clair, dit-il, que la foi est l'argument des choses qui ne peuvent pas paraître. Celles au contraire qui apparaissent constituent non la foi, mais la connaissance[1]. »

Ce texte me conduit à la proposition suivante :

IV[e] PROPOSITION. — *La raison peut donner une connaissance estimative (analogique) du mystère.*

En effet, qu'on veuille bien tenir compte de la suite des idées. Abélard vient d'affirmer la nécessité de la raison et de la dialectique dans l'explication des vérités révélées. « Mais, dira-t-on, à quoi peut servir notre travail si d'autres l'ont déjà fait, et si nous sommes dans l'impossibilité d'expliquer ce que nous voulons, par exemple le mystère de la Ste-Trinité. Rien de plus vrai. Mais si l'homme est dans l'impuissance d'expliquer ce mystère, pourquoi les Saints-Pères en ont-ils laissé des traités? Si, au contraire, ils ont atteint leur but, s'ils ont

[1] Introd., p. 79.

pu en donner la compréhension, comment se fait-il que l'un a écrit après l'autre sur une question déjà élucidée[1]?

Ce texte nous apprend deux choses :

1° *Le mystère est susceptible d'explications ; la preuve en est dans le travail des pères.*

2° *Ces explications ne sont pas une démonstration, car on ne démontre pas ce qui est démontré.*

Ainsi donc, pour le péripatéticien du Pallet, le mystère est susceptible d'explications mais la démonstration en est impossible.

Continuons : On lui fait, ainsi qu'on l'a vu plus haut, une seconde objection que je résume ainsi : La compréhension du mystère de la Ste-Trinité est le partage de la vie éternelle. « Assurément, reprend Abélard, mais autre chose est *intelligere seu credere*, autre chose *cognoscere* seu *manifestare*[2]. »

Toute la difficulté est de donner un sens à cette terminologie. Abélard oppose *intelligere seu credere* à *cognoscere* seu *manifestare*, et, entre ces deux membres de phrase, il voit une antithèse. Pour lui, *intelligere* seu *credere* correspond à *estimatio rerum non apparentium*, et *cognoscere seu manifestare* à une démonstration expérimentale des chose présentes. *Intelligere* seu *credere* s'applique donc aux choses non apparentes. *Cognoscere* seu *manifestare* à celles qui sont présentes. Or, ces choses non apparentes, que nous croyons par la foi, pouvons-nous les connaître (cognoscere)? Non, répond Abélard, car on ne connaît que ce qui est présent, et ce que nous croyons en matière de foi n'est pas apparent. « Argumentum rerum non apparentium. » Mais si on ne peut

[1] Introd., p. 79.

[2] Introd., p. 79.

pas les connaître (cognoscere), ne pourrait-on pas les comprendre (intelligere)? Oui, reprend notre philosophe. Mais comment expliquer ce terme « intelligere ». Tout d'abord, nous le savons, il fait antithèse à cognoscere. Or, si cognoscere correspond à une démonstration expérimentale, parce que la chose est présente, *intelligere* faisant opposition à *cognoscere* ne pourra pas désigner une connaissance certaine due à la présence de la chose, mais simplement une connaissance approximative ou estimative résultant de sa non apparence. *Intelligere* ne s'appliquant donc, dans la pensée d'Abélard, qu'aux choses non apparentes, engendrera la connaissance qui suit logiquement et naturellement une chose non apparente, c'est-à-dire une simple approximation ou estimation. Comment en effet démontrer expérimentalement ce qui n'est jamais tombé sous nos sens? Voilà pourquoi, en expliquant ce qu'il entendait par *intelligere* seu credere, Abélard dit : *Fides est estimatio rerum* non apparentium[1]. Estimatio, non pas en ce sens que l'acte de foi lui-même ne soit qu'une opinion et qu'il soit permis à chacun de croire ce qu'il veut. Non, mais *estimatio,* en ce sens que ma raison venant à s'appliquer sur les vérités révélées qu'elle voudrait expliquer, la connaissance rationnelle qu'elle en obtient n'est qu'une pure estimation, puisque cette connaissance n'est engendrée que par des analogies et des similitudes. Or, les analogies et les similitudes ne conduisent qu'à une connaissance approximative ou estimative.

Voici maintenant un autre argument à l'appui de la même thèse. Dans sa Theologia christiana, ainsi que nous le verrons plus loin, Abélard affirme l'impossibilité de démontrer le mystère et, en s'appropriant un texte de

[1] Introd., p. 79.

St-Ambroise conclut en ces termes : « Les anges eux-mêmes ne peuvent comprendre (comprehendere) le mystère du Père[1]. » Cette démonstration achevée, il se pose l'objection suivante : « Mais, disent-ils, que penser d'une vérité qu'on ne peut expliquer de manière à la rendre intelligible? Voici sa réponse : « Celui qui entend dire sur Dieu des choses qu'il ne comprend pas (non intelligitur) est excité à la recherche (recherche qu'il n'aurait pas entreprise autrement). S'il y joint la dévotion, la recherche engendrera aisément l'intelligence (Intelligentiam)[2]. Après avoir dit : la dévotion peut conduire à l'*intelligentiam* du mystère, il ajoute à la page suivante, avec St-Grégoire : « Sciendum nobis est quod divina operatio si ratione *comprehenditur* non est admirabilis[3] » et un peu plus loin : « mysterium patris nec angeli potuerunt comprehendere[4] ».

Il est clair que *intelligere* n'a pas la signification de *comprehendere* puisque Abélard affirme avec les Pères que *comprehendere* le mystère est impossible aux anges eux-mêmes et qu'*intelligere* est notre partage à nous *si adsit devotio*.

Quel sens donner à cette terminologie? *Comprehendere* désigne non seulement la connaissance d'un objet grâce à sa présence, mais encore sa compréhension intrinsèque; c'est donc une connaissance qui se rend compte de l'essence même de l'objet. En ce sens, le mystère est incompréhensible aux anges eux-mêmes[5]. Dieu seul en effet peut avoir la compréhension de son essence.

[1] Theol. Christ., p. 462.

[2] Theol. Christ., p. 461.

[3] Theol. Christ., p. 462.

[4] Theol. Christ., p. 462.

[5] Theol. Christ., p. 462.

Cognoscere désigne la connaissance de l'objet grâce à sa présence « *Cognitio vero ipsarum rerum experientia per ipsam eorum presentiam*[1].

Il diffère de *comprehendere* en ce sens qu'il indique simplement la présence de la chose, sans pénétrer jusqu'à son essence. Or cette connaissance du mystère sera notre partage dans l'autre vie.

Intelligere enfin est une connaissance *estimative* engendrée par des similitudes et des analogies et due à la non présence de la chose. Nous pouvons y arriver dès cette vie « *si adsit devotio*[2] ». Abélard distingue donc soigneusement entre *comprehendere, cognoscere et intelligere.* Dans la question de la connaissance du mystère (et c'est la seule dont il s'agisse ici) *comprehendere* implique une connaissance propre à Dieu seul. *Cognoscere* est le partage de l'autre vie. *Intelligere,* de celle-ci. *Intelligere,* étant en opposition avec comprehendere et cognoscere, ne peut pas avoir le même sens qu'eux.

Puisque donc *comprehendere* désigne une connaissance intrinsèque du mystère, *cognoscere* une connaissance certaine due à la présence de l'objet, *intelligere* ne peut désigner qu'une connaissance *estimative* engendrée par des similitudes et des analogies et due à la non présence de l'objet. Or, comme c'est précisément cette dernière connaissance qu'Abélard réclame en faveur du mystère[3], je conclus que pour lui *la raison ne peut donner qu'une connaissance estimative du mystère.*

Telle est l'interprétation que je crois devoir donner à la pensée d'Abélard. Je sais fort bien que tous ne l'accepteront pas. Les uns me feront remarquer qu'Abélard

[1] Introd., p. 79.

[2] Theolog., p. 461.

[3] Introd., p. 79 et Theol. Christ., p. 461.

n'a pas seulement essayé une explication analogique du mystère, mais une véritable démonstration rationnelle, au point d'annihiler la Trinité, et que, en conséquence, sa pensée n'était pas qu'on put avoir une connaissance estimative du mystère, mais bien une démonstration scientifique et rationnelle.

L'objection n'a ici aucune valeur, car elle est en dehors de la question ; je l'ai dit au commencement de ce chapitre, entre la méthode et le système d'Abélard, il y a des oppositions et des contradictions réelles. Je le démontrerai en son temps et en son lieu ; pour le moment qu'on discute la conclusion formulée plus haut, non par le système mais par la théorie d'Abélard, car c'est d'elle et d'elle seule dont il s'agit ici. Jusqu'à preuve du contraire, je maintiens l'interprétation donnée à la pensée d'Abélard, à savoir : *La raison ne peut donner qu'une connaissance estimative du mystère.*

St-Bernard pense tout autrement : « Se figurant tout savoir, dit-il dans sa lettre à Innocent II, excepté le verbe je ne sais pas, il (Abélard) jette les yeux sur tout, scrute les mystères même de Dieu et, après ses investigations, vient nous rapporter des choses qu'il n'est permis à aucune langue d'exprimer [1]. »

Ou je me trompe, ou St-Bernard fait ici allusion au passage cité plus haut et accuse Abélard d'avoir voulu expliquer le mystère, chose qui n'est permise à aucune langue humaine.

Or ce dernier, en disant, avant 1121 « Quelle indignation pour un fidèle que de voir le Dieu qu'il professe compris par la petite raison humaine (rationcula) et exprimé par le langage des mortels [2] » ne pouvait-il pas

[1] Lettre 190. Contre quelques erreurs d'Abélard, ch. I, p. 459. Trad. de l'Abbé Charpentier, t. II.

[2] Traité de Unitate et Trinitate, p. 27.

dire à St-Bernard ce que vous me dites ne me regarde pas, je l'ai affirmé il y a plus de vingt ans?

Mais comment se fait-il que l'abbé de Clairvaux ait prêté au Péripatéticien du Pallet une erreur que celui-ci n'avait théoriquement jamais admise? Serait-ce par ignorance ou malice[1] ainsi qu'Abélard aime à le répéter dans sa profession de foi. Non, c'est plutôt confusion. En effet, pour St-Bernard l'*intelligence* (intelligere) *est une connaissance certaine et évidente des choses non apparentes*[2].

Pour Abélard, au contraire : *intelligere* est une *estimation,* et il exprime la connaissance certaine et évidente par *cognoscere.*

Il est facile de voir que l'*intelligere* de St-Bernard correspond au *cognoscere* d'Abélard. Dès lors, ce dernier ayant dit : nous pouvons *intelligere* les mystères, St-Bernard lui applique sa conception à lui du mot *intelligere* et conclut : « Il aborde (Abélard) des choses qui sont au-dessus de sa portée et veut comprendre ce qui dépasse ses lumières; il fait irruption dans les choses de Dieu et les défigure sous prétexte de les expliquer[3]. »

Mais Abélard pouvait répondre : je n'ai jamais prétendu comprendre ce qui passe mes lumières, au contraire, connaissant la faiblesse de l'intelligence humaine, j'affirme que les vérités révélées ne tombant pas sous nos sens et n'étant susceptibles que d'analogies et de similitudes, nous ne pouvons en avoir qu'une connaissance *approximative* ou *estimative;* je n'entends donc point par *intelligere* « une connaissance certaine et évidente » ainsi que vous me l'imposez. Si, pour Abélard comme pour

[1] Cousin, p. 720, tom. II.

[2] Intellectus rei cujusdam invisiblis certa et manifesta notitia. De Consideratione, l. V, ch. III. Trad. Charpentier, tom. II, p. 171.

[3] Lettre CLXXXVIII. Trad. Charpent., tom I, p. 261.

St-Bernard « *intelligere* » avait eu un sens identique, ce dernier eût été fondé dans sa critique, mais malheureusement sa terminologie n'était point celle de son adversaire. La conclusion était logique, mais fausse, parce que le point de départ était faux.

Plus loin encore, St-Bernard s'emporte contre la définition de foi donnée par Abélard : « Dès les premières lignes de sa Théologie ou plutôt de sa stultilogie, dit-il, il (Abélard) définit la foi une opinion comme s'il était loisible à chacun de penser et de dire ce que bon lui semble, comme si les mystères de notre foi dépendaient du caprice de l'esprit humain[1]..... »

Ici encore, St-Bernard se méprend. En se servant du terme *estimatio,* Abélard définissait non pas la foi considérée en elle-même, mais l'objet sur lequel porte notre acte de foi. Or cet objet étant une chose non apparente, et n'arrivant à notre connaissance que par des analogies et des similitudes, il est clair qu'on ne saurait en donner une démonstration expérimentale, comme on le fait pour une chose qui tombe sous nos sens. La connaissance que nous en obtenons n'est donc qu'estimative, mais ne met point en doute l'existence même de cette chose.

Il y avait une distinction à faire entre la certitude de la vérité et son intelligibilité. L'acte de foi reposant sur l'autorité de Dieu, ne peut en aucune manière n'être qu'une *estimatio,* car alors estimatio correspon-

[1] Lettre CLXC. Trad. Charpentier, tom. II, ch. IV. p. 464. C'est exactement la pensée qu'avait exprimée Guillaume de St-Thierry dans sa lettre « Fidem définivit (Abaelardus) aestimationem rerum non apparentium, nec sensibus corporis subjacentium, aestimans fortasse vel communem fidem nostram aestimationem esse, vel licitum esse in eo quodlibet cuilibet ad libitum astimare. » Pat., tom. CLXXX. Disput. advers. Abaelardum, C. I.

drait à *opinio* et ainsi serait justifiée l'accusation de St-Bernard.

L'intelligibilité de la vérité au contraire nous vient de la raison. D'après Abélard, cette dernière ne saurait avoir une intelligence complète des vérités révélées soit parce qu'ils sont au-dessus de la raison, soit aussi parce qu'elles ne tombent pas sous nos sens, soit enfin parce que la connaissance que nous en obtenons est due à des analogies et à de pures similitudes. Or c'est précisément ce défaut d'intelligibilité qu'Abélard appelait *estimatio*. Avait-il tort?

A leur point de vue Abélard et St-Bernard avaient tous deux raison. Mais le tort de ce dernier est d'avoir transporté la définition de foi du péripatéticien du Pallet, sur un terrain où celui-ci ne l'avait point mise.

Disons cependant qu'Abélard aurait parfaitement pu donner une définition de foi moins ambigüe ou tout au moins l'expliquer de manière à supprimer tout malentendu.

Remarquons encore que St-Bernard n'était pas seulement en présence de la théorie et des affirmations du futur condamné de Sens, mais aussi en présence des résultats obtenus. Or, ici, il est incontestable qu'Abélard est répréhensible, non pas pour avoir appliqué ses théories, mais pour les avoir abandonnées.

Dans le chapitre consacré aux philosophes mais surtout dans celui qui aura la Trinité pour objet, nous verrons le péripatéticien du Pallet suivre une route diamétralement opposée à celle tracée par ses affirmations.

Citons un exemple : pour échapper à l'argumentation Roscellinienne, soit aussi pour persuader rationnellement la Trinité aux Juifs et aux païens, il donnera une démonstration rationnelle du mystère de la Ste-Trinité. Or, c'est précisément sur ce mystère qu'il avait dit : « Com-

ment, mortels que nous sommes, remplis de toutes les immondices de péchés, pourrions-nous appuyés sur notre faible raison, comprendre l'incompréhensible, nous qui sommes dans l'impuissance de nous comprendre nous-mêmes, ni même de saisir la nature du plus petit être créé[1]. »

Cet exemple montre que, chez Abélard, autre est la théorie, autre la pratique, et que si sa méthode est justifiable, son système ne l'est plus.

Mis en présence de résultats qui détruisaient le mystère de la Ste-Trinité, et en faisaient une vérité démontrable comme une équation algébrique, Bernard avait raison de s'alarmer et si, en considérant ces tristes résultats comme les conséquences de la définition de foi donnée par Abélard, il se trompait, il n'en était pas moins justifiable.

Si donc l'abbé de Clairvaux avait tort d'attacher au mot *estimatio* un sens qu'Abélard ne lui avait pas donné, il semble y avoir été conduit par la vue des résultats obtenus.

Remusat[2] et Deutsch[3] croient que le mot *estimatio* exprime non pas une connaissance estimative, mais le sens général *de tenir une chose pour vraie*. Ils appuyent leurs affirmations sur un texte du *Tractatus de Intellectibus* qui, selon l'Académicien français, serait d'Abélard lui-même, et, selon le professeur du Gymnase royal à Berlin, d'un de ses disciples. Voici ce texte : « L'usage des langues ne distingue pas toujours entre *estimare* et *intelligere*, cependant une différence existe en ce sens qu'estimer c'est croire (quod estimare credere est) et

[1] Theolog. Christ., p. 458. Traité de Unitate, p. 27.

[2] Ouv. cité, t. I, p. 490.

[3] Ouv. cité, p. 169.

estimatio est identique à crédulité soit foi (et existimatio est idem quod credulitas sive fides).

Intelligere au contraire, c'est spéculer soit que nous croyons ainsi, soit que nous ne croyons pas ainsi. « Intelligere autem speculari est per rationem sive ita credamus esse sive minime. » Si maintenant nous appliquons ces notions de l'estimation à la définition de foi donnée par Abélard, nous aurons : Fides est *credulitas* et non *existimatio* rerum absentium. Cette interprétation que j'avais d'abord acceptée me paraît actuellement insoutenable si je la compare avec l'Introduction. En effet, au lieu d'y dire : *quod existimare credere est,* nous y trouvons ces paroles : *aliud est intelligere seu credere*[1]. *Credere* correspondrait donc non pas à *estimare* mais à *intelligere.* Voulant ensuite nous dire ce qu'il entend par *intelligere* seu *credere,* Abélard ajoute immédiatement : *Fides est estimatio rerum absentium.* Le péripatéticien du Pallet interprête donc *intelligere seu credere* par *estimatio rerum absentium.* La conclusion est qu'il n'y a pas deux terminologies différentes en ce sens que *estimare* correspondrait à *credere* et *intelligere* à *speculari per rationem.* Abélard, en effet, en définissant *intelligere* aussi bien que *credere* par *estimatio rerum absentium* a parfaitement fait la confusion signalée par l'auteur du Tractatus de Intellectibus. Je maintiens donc la conclusion citée et prouvée plus haut, c'est-à-dire que, par *intelligere,* le péripatéticien du Pallet n'entend pas *speculari per rationem* mais bien une connaissance estimative et que sa définition de la foi s'applique non pas à cette vertu considérée en elle-même, mais à son objet.

Maintenant, à la question posée au commencement de ce chapitre, à savoir quelle part Abélard fait-il à la rai-

[1] Introd , p. 79.

son et à la dialectique ? Nous croyons pouvoir répondre en ces termes : *Il en réclame l'usage et l'emploi :*

1. *Pour répondre aux attaques des pseudo-dialecticiens et des hérétiques ainsi qu'à leurs sophismes.*

2. *Pour convaincre ces derniers, car c'est la raison et non la violence qui doit les persuader.*

3. *Pour saisir les motifs de crédibilité qui doivent conduire à la foi.*

4. *Pour donner une connaissance estimative des saints mystères.*

Nous avons vu jusqu'ici le rôle positif de la raison et de la dialectique à l'égard de la foi ; il est temps d'indiquer la part faite à la foi dans ses rapports avec la raison. Ici les rôles sont changés, nous trouverons des expressions et des phrases toutes entières dont l'interprétation pourrait faire d'Abélard un fidéiste absolu, comme dans la partie précédente nous avons rencontré des propositions qui, mal comprises, l'ont présenté comme le porte-étendard du rationalisme.

Afin de mettre la pensée d'Abélard en relief, nous continuerons à extraire de ces affirmations des propositions que nous mettons sous les yeux du lecteur en forme de thèse.

II

Exposition du rôle qu'Abélard fait jouer à la foi dans ses rapports avec la raison.

PREMIÈRE PROPOSITION. — *Pour arriver à l'intelligence des choses divines, il faut l'humilité et la sainteté.*

Abélard venait d'affimer que pour Platon, celui qui veut étudier la nature de Dieu doit lui demander en toute humilité l'intelligence et le raisonnement..... que

prétendre agir correctement sans le secours de Dieu, c'est faire acte de folie. Or, conclut-il, ces expressions ne prouvent-elles pas que, même pour des païens « tout appartient au bienfait de la grâce divine[1]. » Que ceux donc qui se disent philosophes..... sachent que pour comprendre (intelligere) Dieu il faut se préparer par une vie pure et prendre le chemin de l'humilité qui seule donne accès à une intelligence vraiment élevée[2].

Ce n'est pas, dit-il encore ailleurs : « à celui dont le génie est le plus subtil, mais à ceux dont la sainteté est la plus éclatante que Dieu donne l'intelligence des choses divines, car autrement il préférerait l'intelligence humaine à la sainteté[3]. »

Deuxième proposition. — *Ce n'est pas la dialectique qui défend la foi*[4].

N'est-ce pas pour protéger les simples contre les arguties (des dialecticiens) que St-Paul a dit : « Prenez garde qu'une vaine philosophie selon l'esprit du monde ne vous trompe..... Dieu n'a-t-il pas choisi les simples et les faibles pour confondre les forts, car pour lui la sagesse du monde n'est que folie[5].

[1] In quo aperte se nihil ex se posse, sed ex divino beneficio gratiae protestatur, p. 457. Theol. Christ.

[2] Traité de Unitate, p. 26. Theolog. Christ., p. 457.

[3] Plus per intelligentiam apud Deum ex religione vitae quam ex ingenii subtilitate proficere. Theol. Christ., p. 456. Nous nous souvenons que plus haut il avait dit : les plus habiles à pénétrer les secrets de la Ste-Ecriture ne sont pas les plus religieux, mais les plus instruits. Voir le présent volume et Introductio, p. 72.

[4] Plus haut il avait soutenu : La dialectique et le raisonnement sont nécessaires pour défendre la foi. Voir le présent volume.

[5] Traité de Unitate et Trinitate, p. 25. Theol. Chr., p. 455.

Troisième proposition. — *La dialectique et le raisonnement nè peuvent pas conduire à la foi*[1].

« Ce n'est point par la dialectique que Dieu a sauvé son peuple, mais le royaume de Dieu est dans la simplicité de la foi[2].

Ecoutons St-Ambroise : « Que la dialectique se taise devant la foi, et cela jusque dans ses propres écoles..... Voyez comme la foi l'emporte sur les arguments : les dialecticiens sont condamnés par leurs propres disciples, les fidèles au contraire dont la foi est simple croissent chaque jour. Ce n'est plus aux philosophes ni aux dialecticiens, mais aux pécheurs et aux publicains que l'on croit. Ceux-là, par leurs voluptés et leurs plaisirs ont lié le monde, ceux-ci par leurs souffrances et leurs douleurs l'ont délivré..... C'est sous le voile de la philosophie que toute impiété cherche à se cacher[3]. Si quelqu'un, dit St-Paul, veut discuter, ni nous, ni l'église de Dieu n'avons cette habitude[4]. »

Quatrième proposition. — *Dieu seul est le véritable générateur de la foi.*

« Si Dieu n'éclaire intérieurement, en vain le maître bat-il l'air extérieurement. Comment se fait-il que la parole du docteur venant à frapper également l'oreille

[1] Plus haut il avait dit : On doit persuader l'hérétique par le raisonnement ; et encore : c'est la dialectique qui conduit à la foi en permettant de saisir les motifs de crédibilité et de motiver sa croyance. Voir le présent volume.

[2] Sed non in dialecticâ placuit Deo salvare populum suum ; regnum enim Dei in simplicitate fidei est. Theol. Christ., p. 452.

[3] Nonne ex philosophiâ omnem impietatis suae traxerunt colorem ? Theol. Christ., p. 452.

[4] Theol. Christ., p. 451-452.

de tous les assistants ne pénètre point dans toutes les intelligences? N'est-ce pas parce que Celui qui peut enseigner sans paroles, éclaire quelques-uns intérieurement et les autres pas du tout[1]. »

Cinquième proposition. — *La raison est dans l'impuissance de démontrer les mystères.*

Il doit suffire à la raison de savoir qu'elle ne peut, avec une intelligence purement humaine comprendre Celui qui dépasse de beaucoup toutes choses et excède les forces de la discussion et de la compréhension humaine[2].

Quelle indignation pour un fidèle que de voir le Dieu qu'il confesse compris par la petite raison humaine et exprimé par le langage des mortels[3].

Pour Abélard, la foi comme l'espérance sont l'argument des choses invisibles. « Or, dit-il en s'adressant à Roscelin, combien grande est ta présomption en voulant discuter par la raison *Celui* qui la dépasse, ou en ne voulant acquiescer que lorsque les choses dites sont démontrées par l'expérience ou le raisonnement. Agir ainsi c'est supprimer la foi et l'espérance qui toutes deux sont des choses non apparentes[4]. »

[1] Traité de Unit. et Trinit., p. 25-26 et Theol. Christ., p. 456.

[2] Idque pro ratione satis esse debet, ut qui cuncta longe transcendit, per omnia humanae discussionis atque intelligentiae vires excedat... humano non comprehendatur animo. Theol. Christ., p. 460.

[3] Quae major indignatio fidelibus habenda esset, quam eum se habere Deum profiteri, quem ratiuncula humana possit *comprehendere*, aut mortalium lingua disserere. Traité de Unitate et Trinitate, p. 27.

[4] Perpende quisquis es, quanta præsumptio sit de *eo*, quod cuncta transcendit humana discutere ratione, nec aliter acquiescere velle, donec ea quae dicuntur, aut ex sensu aut ratione humana sint manifesta, quod est penitus Fidem et Spem tollere, cum utramque de non apparentibus constet. Theol. Chirst., p. 459.

Ainsi Abélard ne croit pas que la raison puisse démontrer le mystère (le texte cité fait allusion à Roscelin auquel le Péripatéticien du Pallet reprochait d'avoir voulu expliquer le mystère de la Ste-Trinité par des considérations philosophiques) car cette démonstration, en donnant l'évidence supprimerait la foi qui est l'argument des choses invisibles.

Mais voici une affirmation plus énergique encore : « Si Dieu ne se manifeste lui-même jamais, jamais notre nature ne saurait le voir. Comment, mortels que nous sommes, remplis de tous les immondices de péchés, pourrions-nous, appuyés sur notre faible raison, comprendre l'incompréhensible, nous qui sommes dans l'impuissance de nous comprendre ni même de saisir la nature du plus petit être créé [1] ». Aussi le voyons-nous terminer sa longue démonstration en faveur de l'impénétrabilité du mystère par ces paroles : « Tout ce que nous dirons sur cette haute philosophie, nous professons que c'est une ombre et non la vérité, une ressemblance et non la chose elle-même. Le vrai, Dieu seul le sait. Le vraisemblable et le plus conforme aux raisons philosophiques, j'espère que je le dirai [2]. »

Que faut-il penser de Mignon se servant de ce texte pour faire d'Abélard un rationaliste ?

Les paroles que je viens de citer prouvent diamétra-

[1] Nisi enim se ipse Deus manifestet, nec tunc natura nostra eum videre sufficit ; nec nunc mortales omni spurcitia peccatorum pleni, ratiunculis suis comprehendere incomprehensibilem nitantur, qui nec seipsos nec quantulaecunque naturam creaturae discernere ratione sufficiunt. Theol. Christ., p. 458.

[2] Quidquid itaque de hâc altissimâ philosophiâ disseremus, umbram non veritatem esse profitemur, et quasi similitudinem quamdam non rem. Quid verum sit, noverit Deus quid autem verisimile ac maxime philosophis consentaneum rationibus quibus impetitur, dicturum me arbitror (Theol. Christ., p. 464).

lement le contraire puisqu'elles affirment l'impuissance de la raison vis-à-vis du mystère.

Par les quelques extraits mis sous les yeux du lecteur, extraits que je pourrais aisément multiplier, on peut se rendre compte des affirmations catégoriques d'Abélard en faveur de l'*incompréhensibilité* du mystère. Mais, dira-t-on, ces textes sont tirés de la Theolog. Christiana et du Traité de Unitate et Trinitate, l'Introductio par contre contient des affirmations opposées.

Non, cette manière de voir me paraît injustifiée. D'abord nous savons que le péripatéticien du Pallet distingue soigneusement entre *intelligere et cognoscere,* affirmant que le premier est le partage de cette vie et le second celui de la vie éternelle. De plus, nous savons qu'il oppose *intelligere* à *cognoscere,* comme une connaissance *estimative* à une connaissance certaine.

Mais, outre cette distinction qu'Abélard a reprise dans sa Theologia[1] et qui prouve que jamais il n'a eu l'intention d'affirmer la démonstrabilité du mystère, nous trouvons dans l'Introduction elle-même des passages qui affirment clairement que Dieu ne peut être compris en cette vie et que les similitudes dont il se sert n'ont pas force démonstrative.

Ecoutons-le un instant encore : « Comme l'homme a la parole pour exprimer ses concepts et qu'il ne peut en aucune manière concevoir Dieu, il ne saurait lui donner un nom digne de lui. Aussi, en les appliquant à Dieu, nos mots ne conservent plus leur signification propre. On se sert des analogies pour nous faire comprendre que tout ce qui se dit de cette majesté ineffable appartient beaucoup plus à la foi qu'à l'intelligence, et nos similitudes n'étant pas tout à fait adéquates pour expri-

[1] Compar. Introd., p. 79 avec Theol. Christ., p. 460.

mer ce bien tout à fait singulier, sont réduites à l'impuissance[1]. »

Ainsi donc ce texte prouve que notre intelligence est impuissante à concevoir Dieu — que nos mots perdent leur signification lorsqu'ils s'appliquent à Dieu — et que enfin nos similitudes ne sont que de simples analogies impuissantes à faire comprendre ce bien singulier.

De tous ces textes groupés, il m'est permis de conclure que, en *théorie*, jamais Abélard n'a affirmé la possibilité de comprendre et de démontrer le mystère, au contraire sa thèse fortement établie est celle-ci : « Vouloir discuter par la raison *celui* qui la dépasse..... c'est supprimer la foi et l'espérance qui tous deux sont des choses non apparentes. » Puis s'appropriant un texte de St-Ambroise, il affirme que : « croire sur une démonstration, c'est renoncer à la foi[2]. »

Je dis en *théorie*, car pratiquement le péripatéticien du Pallet tentera une démonstration rationnelle des mystères et affirmera qu'elle doit conduire à la foi Juifs et païens[3]. Cette tentative comme cette prétention met le système d'Abélard en contradiction avec sa théorie, mais malgré cette contradiction, il n'en est pas moins vrai que théoriquement il ne croit pas que la raison humaine puisse donner une démonstration du mystère.

Vacandard se méprend en imposant à Abélard l'affirmation suivante : « Il donne ses analogies pour des raisons nécessaires et des explications satisfaisantes du mystère[4]. »

Au contraire, en parlant de ses similitudes, ce dernier a toujours dit : « *quæ quidem omnia si ad divinæ*

[1] Introductio, p. 92 et 97.

[2] Si ratione convincor fidem abnuo Th. p. 459.

[3] Introd., p. 114.

[4] Ouv. cité, p. 432.

Trinitatis doctrinam congruis proportionibus (en de justes proportions) *reducandur, facile est nobis ex ipsis philosophorum documentis pseudo-philosophos qui nos infestant refellere*[1]. »

Abélard ne prétend donc pas donner ses analogies pour des « *raisons nécessaires* », mais comme pouvant s'appliquer à la Trinité *congruis proportionibus*. Il ne prétend pas non plus que ses similitudes puissent donner des explications concluantes du mystère, mais simplement *le défendre* d'une manière satisfaisante contre les attaques des pseudo-dialecticiens; prétention tout à fait logique et que St-Thomas devait justifier au XIIIme siècle.

Sixième proposition. — *La foi démontrée par la raison n'a plus de mérite. Il faut croire pour comprendre.*

« On doit croire ce qu'on ne peut pas expliquer, parce que, au témoignage de St-Grégoire, la foi démontrée par la raison perd son mérite[2]. Nul mérite quand on ne croit pas à Dieu mais à de petits arguments qui trompent souvent et peuvent à peine être saisis, même quand ils sont raisonnables. Croire est une obligation, discuter n'est pas permis. Les anges eux-mêmes ne comprennent pas le secret du père (comprehendere). » Augustin écrivant à Laurent dit entr'autres choses : « Je ne veux pas que tu cherches à expliquer le comment de la génération du Fils par le Père, de peur qu'en voulant scruter les secrets divins et approcher de cette lumière inaccessible, tu ne perdes la faible raison que Dieu, dans sa divine bonté a donnée aux mortels. Le prophète l'a dit,

[1] Introductio, p. 97.

[2] Traité de Unitate et Trinitate, p. 28, comp. avec Introd., p. 77.

si vous ne croyez pas vous ne comprendrez pas (intelligere)[1]. »

Telles sont en résumé les différentes propositions extraites des affirmations d'Abélard et qui montrent la prééminence accordée par le péripatéticien du Pallet à la foi sur la raison.

En constatant les deux positions occupées successivement par Abélard, il semble que dans la première, il enlève à la foi pour donner à la raison, et dans la seconde à la raison en faveur de la foi. Le lecteur aura rencontré des affirmations passablement contradictoires. Sont-elles en opposition réelle ou apparente? Telle est la question dont nous allons nous occuper dans la troisième partie de ce chapitre.

III

Conciliation des dissonances rencontrées dans les deux positions prises tour à tour par Abélard.

Je ne crois pas qu'en théorie Abélard soit en contradiction avec lui-même, et j'inclinerai plutôt à croire que les deux positions prises successivement par cet auteur s'expliquent et se complètent mutuellement. En effet, si dans l'*Introductio,* le Péripatéticie du Pallet soutient que la dialectique et le raisonnement sont la science des sciences[2], dans la *Theologia* il nous met en garde contre l'orgueil, hôte trop familier de la science en nous disant que ce vice conduit à l'aveuglement de l'esprit, partant à l'ignorance[3]. Si, d'une part, il affirme que les plus

[1] Theol. Christ., p. 462.

[2] Introductio, p. 67.

[3] Theolog., p. 454.

habiles à pénétrer les secrets de la Ste-Ecriture, sont les plus instruits[1], il ne fait que constater un fait prouvé par la raison et l'expérience, mais ne nie pas la possibilité d'une science plus profonde accordée à la sainteté par voie d'illumination divine, voilà pourquoi, dans sa nouvelle position, il ne craint pas d'affirmer, et cela sans se contredire : « Dieu donne l'intelligence des choses divines non à celui dont le génie est le plus subtil, mais à ceux dont la sainteté est la plus éclatante[2]. »

En disant que, sans la dialectique, il est impossible de résister aux sophismes des hérétiques et des pseudo-dialecticiens et de leur fermer la bouche par de bonnes raisons[3], il affirme à juste titre la nécessité de cette dernière pour défendre la foi, mais en ajoutant « la sagesse du monde n'est qu'idiotisme devant Dieu[4] », il croit aussi que, le cas échéant, Dieu peut choisir l'ignorant pour confondre le savant.

Si enfin il veut que la logique engendre la foi[5], il ne la considère que comme un instrument; mais le véritable générateur est Dieu qui illumine intérieurement[6].

Jusqu'ici pas de dissonance, au contraire une thèse explique l'autre. Mais, avançons! La foi démontrée par la raison perd-elle son mérite ?

Dans la *Theologia*, il l'affirme d'une manière absolue. « Nul mérite, dit-il, quand on croit non pas à Dieu, mais à de petits arguments » et il cite à l'appui de sa thèse

[1] Introductio, p. 72.

[2] Theolog., p. 456.

[3] Invect. in quemd. dialect., ignar., p. 697.

[4] Traité de Unitate, p. 25.

[5] Introd., p. 78-79. Invect. in quemdam ignar. dialect. Cousin, t. I, p. 699.

[6] Traité de Unitate et Trinitate, p. 25-26. Theol. Christ. p. 456.

ces paroles de St-Grégoire : « La foi démontrée par la raison perd son mérite[1]. »

Dans l'*Introductio,* au contraire, il reprend ce même texte, le commente, montre que St-Grégoire aussi s'est servi du raisonnement, « qu'il n'a pas dit qu'on ne devait pas raisonner sur la foi, ni que celle-ci perdît son mérite en recourant à la démonstration rationnelle[2] » et qu'enfin, ainsi que le fait remarquer Deutsch, « il n'est pas nécessaire qu'un mérite soit attaché à la foi dès son commencement[3]. »

Entre ces deux affirmations qui paraissent diamétralement opposées y a-t-il contradiction? Je ne le crois pas.

En effet, dans l'*Introductio*, il s'agit de la crédibilité au fait de la résurrection future « à ceux, dit Abélard, qui doutaient de la réalité de la résurrection, Grégoire a opposé des arguments de raison ». Or les motifs qui engendrent la certitude morale peuvent conduire à la foi, mais ne sont pas la foi. Voilà pourquoi St-Grégoire et, avec lui, Abélard, tout en affirmant que la foi démontrée par la raison perd tout mérite, pouvaient se servir d'arguments purement rationnels, afin de prouver la réalité d'un fait sur lequel devait se baser la foi elle-même.

Autre, en effet, est *le motif de crédibilité,* autre l'acte de foi. Le premier demande la démonstration rationnelle; St-Grégoire l'a compris en opposant à ses adversaires d'invincibles arguments.

Le second (c'est-à-dire l'acte de foi), au contraire, demande la soumission à l'autorité du Dieu qui révèle, et c'est sur ce point-là qu'il faut dire : « La foi démontrée par la raison perd son mérite ».

[1] Theolog., p. 462.

[2] Introduct., p. 78.

[3] Comparez Deutsch, ouv. cité, p. 179 et Introd., p. 78.

Or, précisément dans la Theologia, il s'agit non plus du *motif de crédibilité* qui fait accepter le mystère, mais de sa *compréhension* et de sa *démonstrabilité*. Qu'on veuille en effet suivre Abélard de la page 457 à 462 de cet ouvrage. Nous le verrons affirmer que démontrer le mystère est une impossibilité, le vouloir, renoncer à la foi[1]. Sa démonstration faite, « il faut, dit-il, croire salutairement (salubriter), ce qui est inexplicable. Ce que la raison peut comprendre est bien peu de chose. Ne croire qu'aux choses démontrées, ce n'est plus *la foi*. *Nul mérite* quand on ne croit pas à Dieu, mais à de petits arguments qui trompent souvent et qui peuvent à peine être saisis, même quand ils sont raisonnables. Voilà pourquoi St-Grégoire a dit : « La foi démontrée n'a plus de mérite ». Rappelons ici les paroles d'Ambroise à Gratien : « La génération du Fils est pour moi un secret, elle est au-dessus des Puissances, des Anges, des Chérubins, des Séraphins, au-dessus des sens. Il ne nous appartient pas de scruter les secrets d'en haut. Nous devons croire que le Fils est né. Comment ? Ce n'est pas à nous de le discuter. Croire est une obligation, discuter n'est pas permis. Les anges eux-mêmes ne comprennent pas le secret du Père[2] ».

Ce passage se rapporte à la démonstration même du mystère et non à son acceptation basée sur des motifs de crédibilité empruntés à la raison.

Dès lors, c'est à juste titre et sans se mettre en contradiction avec lui-même qu'Abélard a pu, d'une part, commenter le texte de St-Grégoire, et faire voir que ce dernier ne repoussait pas la dialectique et, d'autre part, affirmer sans aucune restriction que « la foi démontrée par la raison perd tout mérite ».

[1] Theolog. Christ., p. 459 : voir pages 106-111 du présent volume.
[2] Theol. Christ., p. 462.

Dans le premier cas, il s'agissait du motif de crédibilité, motif nécessaire pour conduire à la foi, et Abélard répondait à une objection, montrant que le texte qu'on lui opposait n'avait pas sa raison d'être sur le terrain où il s'était placé, puisque sur ce même terrain Grégoire, qui avait pourtant dit : « la foi démontrée par la raison perd tout mérite », avait opposé à ses adversaires d'irrésistibles arguments sans pour cela perdre le mérite de la foi.

Dans ce cas, il ne s'agit plus des motifs de crédibilité qui devaient établir le fait d'une résurrection future possible, mais de la démonstration même du mystère ainsi que le prouve le texte cité plus haut.

Alors Abélard, faisant sien le texte de St-Grégoire, affirme avec la plus rigoureuse logique et sans se contredire en aucune manière « que la foi démontrée par la raison perd tout mérite ». En effet, du moment où l'on pourrait donner la démonstration du mystère, il cesse d'être, la foi est supprimée pour faire place à l'évidence.

Je ne crois donc pas que l'*Introductio* combatte la *Theologia*, mais au contraire, ces deux traités s'expliquent mutuellement.

Voici maintenant les conclusions que je crois devoir tirer et qui semblent, à mon avis du moins, faire connaître les rapports de la raison et de la foi, tels qu'Abélard les a compris :

1. *Il croit à l'illumination du génie*[1] *mais aussi à celle de la sainteté*[2].

2. *S'élevant avec force contre cette tendance de l'époque : croire parce que la foi est exigée, accepter une chose parce*

[1] Introd., p. 72.

[2] Theol. Christ., p. 456.

qu'elle est enseignée, il exige le raisonnement et la dialectique pour motiver sa foi et y conduire[1], *mais en même temps il reconnait que son véritable générateur est Dieu qui illumine intérieurement*[2];

3. *Il demande l'usage de la dialectique pour répondre aux sophismes des ennemis de la foi*[3], *mais affirme aussi que Dieu peut se servir du simple pour confondre le savant*[4].

4. *Il croit que la raison ne peut donner qu'une connaissance estimative du mystère*[5], *mais nie absolument qu'elle soit assez puissante pour le démontrer, car cette démonstration supprimerait la foi*[6].

4. *Enfin, ennemi de la violence, il demande qu'on persuade l'hérétique par le raisonnement*[7].

Ces conclusions m'empêchent de dire avec Rémusat : « Voilà dans quels termes le rationaliste du XII[e] siècle prouve la nécessité de donner une démonstration philosophique de la Trinité[8] ». Et encore : « l'Esprit philosophique domine dans ses écrits l'esprit dogmatique, et il y a professé hardiment le rationalisme[9].

Jamais *en théorie* Abélard n'a voulu donner une démonstration philosophique du mystère, et encore moins professer le rationalisme.

Je n'accepte nullement ces paroles de Cousin : « Abélard fonda ce qu'on appelle le rationalisme[10] ». Cette cri-

[1] Introduct., p. 78. Invect. in quemd ignar, dialecticees. Cousin, t. I, p. 699.

[2] Theol. Christ., p. 456.

[3] Introd., p. 75. Invect. in quemd. ignar. dialectic., p. 695.

[4] Theolog. Christ., p. 455.

[5] Introd., p. 74 et 79.

[6] Theol., p. 459.

[7] Introd., p. 75.

[8] Ouv. cité, l. III, p. 210.

[9] Ouv. cité, p. 178.

[10] Introduct. aux ouv. inédits, p. II.

tique prouve que Cousin ignore la définition même de la Théologie.

Michaud se trompe en disant : « De même que la vieille école soutenait dans toute sa rigueur la formule qui lui servait de base : *Fides quaerens intellectum* », de même il (Abélard) soutient sans *aucune restriction* la formule opposée : « *Intellectus quaerens fidem*[1] ».

Si, par « *Intellectus quaerens fidem* », Michaud entend une intelligence qui ne veut accepter qu'une foi motivée, je souscris à ses paroles ; mais son intention étant de faire dire à Abélard : que la compréhension de la vérité doit en précéder la croyance, je m'inscris en faux contre cette affirmation.

Mignon, suivant ces prédécesseurs, n'a pas craint de dire : « En tout cela, il n'était plus question de prendre la foi comme principe de chercher à éclairer ce que la foi établit, mais il fallait donner une forme *entièrement rationelle* à ces hautes vérités qui font le fond de l'enseignement chrétien, et les livrer aux investigations de la raison humaine de la même manière que les vérités philosophiques[2] ».

Cette conclusion ne me paraît pas plus fondée que les précédentes. Quant aux critiques faites par Vacandard et St-Bernard, nous savons déjà ce qu'il faut en penser[3].

Au contraire, Deutsch me semble être dans le vrai en faisant dire à Abélard que la raison « ne peut pas parvenir à une connaissance adéquate de la vérité, mais que, ne saisissant pas les choses dans leur essence, elle doit se contenter d'analogie et conséquemment d'une con-

[1] Ouv. cité, p. 323.

[2] Ouv. cité, t. I, p. 167.

[3] Vacandard, ouv. cité, p. 432. St-Bernard, lettres CLXXXXC et CLXXXVIII. Voir page 97 s, 82 s du présent volume.

naissance *estimative* — que les preuves données au sujet de Dieu ne sont pas rationes *necessariae* mais simplement *honestae*[1].

J'accepte aussi la conclusion de Goldhorn : « Abélard, dit-il, n'a jamais cru que l'intelligence aidée de la philosophie, et même d'un secours surnaturel, put arriver à une puissance suffisante pour pénétrer les choses divines[2] ».

J'adopte la manière de voir de Frérichs faisant dire au péripatéticien du Pallet : « Sur cette terre, l'intelligence de l'homme est faible et ne peut avoir qu'une connaissance estimative des choses non apparentes[3] ».

Telles sont mes conclusions. Tous ne les accepteront pas, comme moi-même je l'ai fait vis-à-vis de plusieurs de mes devanciers. D'autres viendront et, suivant la même route, arriveront à des conséquences opposées.

Dans les deux premières parties de ce chapitre, nous avons vu Abélard prendre tour à tour deux positions différentes qui, au premier coup-d'œil, paraissaient même contradictoires. J'ai cru, dans la troisième partie de ce même chapitre, devoir faire remarquer que ces contradictions étaient plutôt apparentes que réelles. Maintenant, une question se pose, pourquoi ce changement de position, pourquoi le Péripatéticien du Pallet plaide-t-il plus spécialement les droits de la raison dans son *Introductio*, et si éloquemment ceux de la foi dans la *Theologia Christiana*. Une semblable question mérite sa réponse, elle constitue la quatrième partie de ce chapitre.

[1] Ouv. cité, p. 170.

[2] Ouv. cité, p. 33.

[3] Ouv. cité, p. 10.

IV

Explication du changement de position prise par Abélard.

Dans la Theologia Christiana, Abélard s'oppose à la doctrine trithéiste de Roscelin. Ce dernier, en effet, avait répondu au problème des Universaux en disant : « L'individu seul existe et tout ce qui n'est pas l'individu n'est qu'un nom[1]. Puis, abusant de cette affirmation : « les païens défendent leur religion, les juifs défendent la leur, nous aussi, chrétiens, il faut que nous défendions notre foi[2] », il applique ses conceptions philosophiques à la Trinité, et conclut à trois dieux comme trois anges, trois âmes[3].

Comme son maître, Abélard est un dialecticien, comme lui il appliquera ce principe. « Nous aussi, chrétiens nous devons défendre notre foi ». Mais à la vue des tristes résultats où était arrivé Roscelin, il comprend qu'il doit séparer sa cause de la sienne. Se mettant donc en opposition, il lui reproche non pas la dialectique, puisque lui-même veut s'en servir, mais l'abus qu'il en a fait en appliquant à la Trinité le moule de ses conceptions philosophiques. « Eh ! quoi, s'écrie-t-il, Dieu devrait se soumettre aux règles établies par la philosophie » ? Non, il les brise et en montre la vanité à chaque miracle. La guérison d'un aveugle n'est-elle pas en contradiction avec cette règle d'Aristote : « *Neque enim caecus factus rursus videt* ? » La maternité divine de Marie n'est-elle

[1] Opp. Anselmi apud Migne, t. CLVIII, p. 265 et Abélardi opp. Pat. Lat., t. CLXXVIII, p. 358.

[2] Migne, Pat. Lat., t. CLVIII, col. 266.

[3] Pat. Lat., t. CLVIII, col. 1192.

pas en opposition avec cette autre règle de la philosophie « *Si peperit cum viro cucubuit*[1] » ?

Il lui reproche encore d'avoir voulu comprendre Dieu et démontrer la foi. « Pèse, qui que tu sois, combien grande est ta présomption de discuter par la raison *Celui* qui la dépasse et en ne voulant acquiescer que lorsque les choses dites sont démontrées par l'expérience et le raisonnement[2] ». Suit un long plaidoyer qui ne manque pas d'éloquence dans lequel Abélard oppose à Roscelin l'école des Théologiens mystiques et qui se termine par ces paroles qu'aurait signé St-Anselme lui-même : « *Nisi credideritis non intelligetis*[3] ».

Quittons maintenant la *Theologia Christiana,* prenons l'*Introductio;* les rôles sont changés. Abélard ne lutte plus contre un parti qui avait abusé de la raison, mais c'est lui-même qui est en jeu, on lui reproche à son tour son trop grand amour de la dialectique, on porte contre lui l'accusation que vingt ans auparavant il avait formulé contre Roscelin, à savoir : la compréhension et la démonstration du mystère. « Est-ce vrai, lui écrit Gauthier de Mortagne, ce que disent quelques-uns de vos disciples ?... Ils affirment que vous avez pénétré les profonds mystères de la Trinité, au point que vous en avez une connaissance pleine et parfaite[4] ».

Alors, prenant en mains les droits de la raison, il lutte contre la direction mystique, et flagelle ces hommes qui, impuissants à manier la dialectique, la déclarent

[1] Theologia Christ., p. 481-482.

[2] Theolog. Christ., p. 459.

[3] Theolog. Christ., p. 462.

[4] D'Achery, Spicileg, t. III. Gualt. de Maurit. Ep. V., p. 524 ; voir Rémusat, ouv. cité, p. 316-317, l. III.

nuisible et recommandent cette ardeur de foi qui croit à tout sans rien comprendre[1].

Tour à tour, Augustin, Jérôme, Hilaire, Isidore, Grégoire sont cités pour prouver qu'une foi solide ne s'engendre et ne se défend que par le raisonnement.

« Si on ne raisonne pas, s'écrie-t-il, pourquoi ne pas croire au vrai comme au faux, le païen ne pouvait-il pas répondre au martyr qui lui reprochait la superstition de son idolâtrie : Nous croyons comme vous sans raisonner[2] » ?

Si donc, dans la *Theologia,* Abélard plaide la cause de la foi, c'est parce qu'il lutte contre l'abus de la dialectique, et, si, dans son *Introductio,* il s'attache à démontrer la nécessité de la dialectique, c'est pour répondre aux attaques de l'école mystique.

De plus, lorsque le péripatéticien du Pallet rencontre deux affirmations, deux systèmes opposés, il s'efforce de les détruire l'un par l'autre. En philosophie, nous le voyons saper le réalisme par le nominalisme, puis s'efforcer de détruire le nominalisme par des arguments empruntés au réalisme[3]. Cette tendance malheureuse, il la transporte en théologie. Roscelin, selon lui, avait abusé de la raison en faisant de ses conceptions philosophiques le moule par où devait passer le mystère de la Trinité. Le Péripatéticien du Pallet l'attaque en lui opposant des arguments empruntés à l'école mystique[4] ; plus tard, ayant lui-même à rendre compte des droits

[1] Introduct., p. 77 et 99.

[2] Introduct., p. 78 et 99.

[3] Introd. aux ouv. inéd. d'Abélard. Traité de Generibus, p. 513-520. Refut. du nominalisme, même Traité, p. 522-524. Voir V. Cousin.

[4] Theol. Christ., p. 457 à 462 et sqq.

qu'il accordait à la raison, il se défend en attaquant le mysticisme par la direction dialecticienne[1].

Le changement de position prise tour à tour par Abélard trouve donc son explication dans des considérations historiques. Remarquons cependant que, si la *Theologia* défend surtout les droits de la foi et l'*Introductio* ceux de la raison, dans chacun de ces ouvrages se trouvent des passages en faveur de la foi et de la raison, même quand Abélard lutte contre eux. Prenons un exemple : La *Theologia*, ainsi que je viens de le dire, défend les droits de la foi contre l'abus de la raison. « Quant à ceux, dit-il, qui cherchent la vérité, efforçons-nous de les satisfaire par la *raison* [2] ».

Tout en défendant les droits de la foi, Abélard veut donc qu'on satisfasse les exigences de la raison.

L'*Introductio* exalte la dialectique, mais en même temps, le péripatéticien du Pallet lui impose des bornes salutaires en la déclarant impuissante à démontrer le mystère[3] et en lui interdisant le goût immodéré de la dispute[4].

Cette remarque prouve qu'Abélard ne prétend pas absorber la foi par la raison, ou la raison par la foi, c'est un *croyant* qui demande des lumières à sa raison, tout en reconnaissant l'impuissance de cette dernière à pénétrer les mystères. Il n'est donc pas rationaliste mais théologien.

[1] Introd. ad Theolog., p. 76 et sqq.

[2] Theol. Christ., p. 453.

[3] Introduct., p. 97.

[4] Introduct., p. 68.

CHAPITRE IV

De l'autorité des philosophes chez Abélard.

§ 1.

Nous avons vu dans le chapitre précédent avec quelle ardeur le péripatéticien du Pallet défend les droits de la raison et de la dialectique ; montrons maintenant l'autorité qu'il accorde aux maîtres de la logique et du raisonnement, c'est-à-dire aux philosophes.

La Théologie d'Abélard a un but apologétique. Il veut sans doute exposer et affirmer sa foi, mais, avant tout, la défendre « contre les véhémentes attaques des philosophes[1] ».

Dans une lutte de ce genre le meilleur est d'opposer à son adversaire l'autorité qu'il reconnaît et lui prouver en suite que cette autorité même l'oblige à admettre la vérité qu'il refuse d'accepter. Cet argument, Clément d'Alexandrie l'a fait. « D'où pensez-vous, dit-il aux Grecs, que nous tirions ces choses (il s'agit des mystères) ? Des écrits que vous nous fournissez vous-mêmes. Refuseriez-vous donc de reconnaître vos propres écrivains lorsqu'ils témoignent contre vous[2] » ?

St-Justin le philosophe, martyr, avait inauguré cette méthode en s'efforçant de montrer les points de contact qui existaient entre le Christianisme et les philosophes

[1] *Contra vehementas philosophicas impugnationes defendi.* Introd., p. 12. *Traité de Unitate et Trinitate*, p. 39 et 40. *Theol. Christ.*, p. 404 et 483.

[2] *Exhort. aux Grecs*, Ch. II, N° 80.

païens. Origène, Eusèbe de Césarée, St-Cyrille d'Alexandrie, Augustin, Jérôme, suivent la même route. Disciple d'Augustin surtout, Abélard se fera l'écho plus ou moins fidèle de sa méthode; il entrera d'un pas ferme dans la voie apologétique et prétendra persuader le philosophe par la philosophie, le logicien par la logique. « Que ceux qui se disent philosophes, s'écrie-t-il, écoutent les instructions des philosophes. Qu'ils écoutent au moins leurs maîtres puisqu'ils méprisent les saints[1] ».

Et ailleurs : « qu'y a-t-il de plus nécessaire à la défense de la foi que de répondre aux attaques des infidèles en tournant contre eux leurs propres armes : Si c'est un philosophe, répondons lui par ses docteurs; un hérétique, par des textes tirés de l'Ecriture-Sainte[2]; un logicien qui ne veut s'incliner que devant le raisonnement, par des arguments rationnels[3].

Le motif pour lequel Abélard recourt aux philosophes est donc le désir de défendre sa foi en se servant des armes admises par l'adversaire.

§ 2.

Le droit de cité étant accordé aux philosophes, une question se pose : Abélard leur donnera-t-il une autorité égale, supérieure, ou inférieure à celle des Pères ?

Règle générale : la citation d'un philosophe ne vient qu'après celle des Pères. Ainsi, nous le verrons dire : « Au témoignage donné par les prophètes, joignons celui des philosophes, qui sont parvenus à la connaissance

[1] *Theol.*, p. 57. *Traité de Unit. et Trinit.*, p. 26.

[2] *Theol.*, p. 404.

[3] *Theol.*, p. 483, et *Traité de Unit. et Trinit.*, p. 30.

de Dieu, soit par leur propre raison, soit en récompense de la pureté de leur vie[1] ».

Mais cette antériorité est purement logique, le Péripatéticien du Pallet accordera-t-il aux pères une antériorité de dignité ? Oui, le témoignage des philosophes n'a pas pour lui une valeur égale à celle des Pères; il se sert de leur autorité comme d'un témoignage nouveau qui vient confirmer sa thèse.

On pourrait croire cette affirmation hasardée en lisant le texte suivant : « Dans la partie supérieure de cet ouvrage nous avons apporté le témoignage tant des philosophes que des prophètes..... pour établir la foi à la Trinité[2] ».

Comme on le voit, Abélard affirme qu'il a invoqué le témoignage des philosophes païens *philosophorum infidelium assertiones* comme celui des St-Pères, *sicut et sanctorum Patrum*. Ceux-là, comme ceux-ci, n'auraient-ils donc pas pour lui une autorité égale[3] »?

Non, ce texte prouve simplement que le Péripatéticien du Pallet a recours à ces deux autorités pour donner une plus grande force à ses conclusions, mais il n'en ressort nullement qu'il veuille les mettre sur un pied d'égalité.

Il est cependant à remarquer que, lorsque Abélard veut prouver une thèse théologique par le raisonnement pur, c'est aux philosophes qu'il emprunte ses arguments. Cela se comprend puisque, pour lui, ce sont eux qui sont les maîtres du raisonnement. Ainsi, il prouvera la liberté de

[1] Nunc autem *post* testimonia prophetarum de fide sanctæ Trinitatis, libet etiam testimonia philosophorum supponere. *Introd.*, p. 28. *Theol.*, p. 374. Dans le traité édité par Stölze, cette phrase ne se retrouve plus, parce qu'à cet endroit même une lacune a eu lieu. Elle correspond à dix pages de la *Theol. Christ.*, p. 370-381.

[2] *Theol. Christ.*, p. 401.

[3] *Introd.*, p. 62.

la volonté se mouvant sous la providence divine et infaillible par le principe de contradiction emprunté à Aristote[1]. Il démontrera encore que Dieu n'a pas pu faire le monde meilleur qu'il n'est en s'appropriant cette doctrine de Platon : « Dieu est l'être bon par excellence ; comme tel la jalousie lui est inconnue. Dès lors, il a dû faire toutes choses aussi bonnes qu'il a pu et aussi bonnes que le comportait leur nature, autrement il eut été jaloux[2] ; puis Abélard conclura en donnant la palme à Platon sur Moïse, ce dernier n'ayant pas, selon lui, accordé à la bonté divine tout ce qui lui revenait. Ainsi : « Moïse a dit : Tout ce que Dieu a fait était très bon[3] », Platon a dit davantage et a mieux fait ressortir la bonté divine en affirmant que Dieu a créé toutes les choses aussi bonnes que le permettait la nature de chacune d'elles[4].

Ces dernières affirmations ne permettraient-elles pas de conclure que, pour le condamné de Soissons et de Sens, le philosophe avait une autorité, sinon supérieure, tout au moins égale à celle des Pères ?

Je ne le crois pas, parce que l'exemple cité n'est qu'un point particulier, qui ne supprime pas la thèse générale.

Il peut très bien se faire d'ailleurs que, sur un point particulier, le philosophe se soit exprimé d'une manière plus correcte qu'un Père, sans que, pour cela, l'autorité de ce dernier soit annihilée ou rendue inférieure à celle d'un philosophe. Cet exemple néanmoins, comme plusieurs autres, nous montre que les thèses d'Abélard ne sont pas définies avec la fermeté et la rigueur désirables.

Etant établi que l'autorité des philosophes est inférieure

[1] *Introd.*, p. 142-146.

[2] *Introd.*, p. 123 et sqq.

[3] Genèse, I.

[4] *Theolog. Christ.*, p. 410.

à celle des Pères, on pourrait se demander quel est, pour Abélard, le philosophe qui a le plus d'autorité.

En dialectique, c'est Aristote. C'est par lui et par lui seul que le moyen-âge a fait son éducation logique; les affirmations d'Abélard sont formelles à cet égard[1]. On n'avait d'autre logique que la sienne. D'ailleurs, ainsi que l'a remarqué Cousin, l'Organon, n'étant pas plus chrétien que païen, « formait l'esprit sans compromettre la foi. Aussi l'étude de Boëce[2] devint-elle aisément universelle pour aiguiser, fortifier la pensée, et lui imprimer l'habitude de la vigueur et de la précision[3] ».

Pour Abélard encore, Aristote est le « prince des péripatéticiens[4] ».

En théodicée, par contre, il ne lui accorde aucune autorité et, s'il le cite[5], ce n'est que comme dialecticien. Il s'en sert comme un astronome ou un musicien s'empare des mathématiques pour démontrer ses affirmations, sans cependant vouloir accorder à cette dernière une autorité compétente en astronomie ou en musique.

Ceci explique comment, même dans les écoles néoplatoniciennes, la logique d'Aristote a toujours cours. N'étant ni aristotélicienne ni platonicienne, ne préjugeant rien, elle était adoptée comme une introduction aux autres sciences.

Vis-à-vis de Platon, les rôles sont changés. En dialectique, il n'a aucune autorité; la raison en est qu'on ne possède aucun de ses ouvrages sur cet art[6].

[1] *Ouvrages inédits,* p. 200.

[2] Traducteur et commentateur d'Aristote.

[3] *Introduction aux Ouvrages inédits*, p. LVI.

[4] *Introd.*, p. 142.

[5] *Introd.*, p. 142 et 143. *Theol. Christ.*, p. 448, 451 et 489.

[6] Abélard est formel : « Sed quoniam Platonis scripta in hâc arte (i. e. dialecticâ) nondum cognovit latinitas nostra..... ». *Ouvrages inédits,* p. 205-206.

En théologie, au contraire, il a une autorité souveraine. C'est lui et ses disciples qui se sont le plus rapprochés de la foi chrétienne[1]. Il a connu le mystère de la Ste-Trinité. En déclarant que le νους c'est-à-dire l'intelligence est née de Dieu et lui est co-éternelle, il désigne clairement le Père et le Fils; le St-Esprit est nettement exprimé par la théorie de l'âme du monde[2].

Platon encore a deviné la Rédemption par la forme d'un X donnée au monde[3].

C'est lui enfin qui a le mieux compris l'essence de Dieu en disant qu'il devait être placé entre aucune et quelque substance, c'est-à-dire ὑλήν[4].

Il y a même une telle parenté entre la doctrine de Jésus-Christ et celle de Platon que des lecteurs et des admirateurs de ce dernier n'ont pas reculé, au dire de St-Augustin, devant cette affirmation sacrilège : la doctrine du Christ n'est qu'un extrait de celle de Platon[5].

Aussi ce dernier est-il bien réellement *maximus Plato philosophorum*[6].

Abélard ne nous donne aucune appréciation au sujet de Porphyre, mais le cite deux fois dans son Introductio[7] et cinq dans sa *Theologia christiana*[8].

Boëce, au contraire, est le plus grand des philosophes latins « *maximus latinorum philosophorum*[9] » c'est lui qui a fait l'éducation de la société latine[10].

[1] *Introductio*, p. 36.
[2] *Introductio*, p. 37.
[3] *Theol. Christ.*, p. 407.
[4] *Introduct.*, p. 87.
[5] *Theol. Christ.*, p. 394.
[6] *Introd.*, p. 36.
[7] Pages 89 et 94.
[8] Pages 471, 483, 486, 487 et 488.
[9] *Introd.*, p. 60.
[10] *Theol. Christ.*, p. 463.

Ces considérations m'empêchent de souscrire à la critique de Picavet qui, ayant à parler de la hiérarchie établie par Abélard entre les philosophes, s'exprime en ces termes : « Abélard sait établir une hiérarchie entre les autorités sacrées : Prophètes et Pères viennent après la Bible et le Nouveau-Testament ». Il classe de même les philosophes : d'abord Hermès, Platon, qui, selon les Pères, a le plus approché de la foi chrétienne, et qu'il suivrait de préférence à Aristote, moins ancien, s'il possédait ses œuvres, puis Aristote, qui passe avant Porphyre et Boëce[1], etc......

Evidemment Picavet se méprend. En disant : « d'abord Hermès, Platon, ... Aristote », il insinue, me semble-t-il, que la valeur des philosophes doit être déterminée par la position chronologique.

C'est là une inexactitude. L'autorité qu'Abélard donne aux philosophes doit être déterminée d'après ses affirmations.

Or, pour lui, Hermès est « le plus ancien des philosophes et d'un grand nom; il mérite même pour son excellence d'être appelé Dieu[2] ».

Platon est « le plus grand des philosophes[3] ».

Aristote est le prince des péripatéticiens[4].

Platon est supérieur à Aristote, en théodicée, et Aristote, à son tour, supplante son maître en logique.

On ne peut donc admettre, avec Picavet : « d'abord Hermès, Platon..... Aristote..... etc..... ».

[1] *Abélard et Alexandre de Halès*, p. 11-12. (Paris, 1896).

[2] *Introd.*, p. 33.

[3] *Introd.*, p. 36.

[4] *Introd.*, p. 142.

§ 3.

Jusqu'à présent nous ne trouvons rien de répréhensible dans les affirmations d'Abélard. Quoi de plus juste, pour un Théologien chrétien, que de donner à l'autorité patristique une antériorité de dignité sur celle des philosophes? Quant à l'autorité qu'il reconnaît à ces derniers, elle était motivée par le bagage philosophique qu'il possédait avec la première moitié de son siècle.

Mais, voici maintenant le point délicat : Quel rôle le Péripatéticien du Pallet fait-il jouer aux représentants de la raison dans les questions de foi ? Croit-il qu'ils ont eu connaissance de nos mystères ?

Ici, plus qu'ailleurs, sa pensée est hésitante. « A part l'Incarnation et la réception des Sacrements, dit-il, les philosophes trouvant dans la foi chrétienne beaucoup d'affinité..... avec la leur, se laissèrent convertir avec plus de facilité que ne le firent les Juifs[1] ».

Ces paroles affirment clairement que l'antiquité païenne n'a pas eu connaissance du mystère de l'Incarnation. Et, cependant, quelques pages auparavant, Abélard avait dit : « Qui peut assurer que le mystère de l'Incarnation n'ait pas été révélé à quelques-uns d'entr'eux, comme il le fut à la Sybille, bien que nous n'en trouvions aucune trace dans leurs écrits[2] ».

Ici, il insinue que, par une révélation divine, le philosophe a pu parvenir à la connaissance de ce mystère.

Dans l'*Introductio*, ses affirmations sont catégoriques. Nous le voyons y enseigner la connaissance de Jésus-Christ par les païens : « la preuve en est, dit-il, dans la

[1] *Theolog. Christ.*, p. 414.

[2] *Theolog. Christ.*, p. 406.

Sybille, qui l'a prophétisé beaucoup plus clairement que les prophètes eux-mêmes ». Quant à l'argument qu'on ne trouve pas trace de l'Incarnation dans le livre des philosophes, il est de nulle valeur, car on ne peut pas en conclure qu'ils n'aient pas attendu l'Incarnation future du Christ[1].

Abélard est donc dans la plus grande perplexité ; tantôt il affirme la connaissance de l'Incarnation par les philosophes, tantôt il la nie. Cependant, toujours il dit expressément que cette connaissance est due à une révélation et une révélation autre que celle qui est contenue dans le fait de la création. « Le mystère de l'Incarnation, ajoute-t-il, ne pouvait pas être conçu par une intelligence humaine remontant de l'effet à la cause, comme pour la Trinité[2] ».

Voici en quels termes Abélard touche au mystère de la Rédemption : « Si nous interprétons d'une manière allégorique quelques affirmations des philosophes, qui ne verrait aisément la rédemption du monde contenue dans cette opinion de Platon, à savoir : que « Dieu, dans la composition du monde, a appliqué deux longueurs l'une sur l'autre en forme d'un χ grec..... Ce χ pris dans une signification mystique ne représente-t-il pas la croix qui devait sauver le monde[3] ? »

On ne saurait, à la suite de ce texte, affirmer qu'Abélard ait voulu voir dans Platon une connaissance claire et expresse du mystère de la Rédemption.

Que, pour un chrétien, le χ grec puisse représenter l'idée de la croix, c'est possible ; mais que, dans l'esprit de Platon, il correspondît au mystère de la Rédemption,

[1] *Introduct.*, p. 32.

[2] *In Epistola ad Romanos*, p. 172.

[3] *Theol. Christ.*, p. 406-407.

c'est là une affirmation gratuite et pour laquelle il faut, ainsi que le dit Abélard, une interprétation « *mystique*[1] et *allégorique*[2] ».

§ 4.

Nous voici maintenant arrivés à la question capitale : les philosophes ont-ils connu le mystère de la Trinité ? Oui, répond Abélard, Juifs et païens l'ont connu. « La distinction des trois personnes, dit-il, n'a pas commencé avec le Christ ; il n'a fait que la rendre plus explicite[3] ».

Elle fut révélée aux Juifs par les prophètes ; aux gentils par les *philosophes*[4] ».

Cette réponse est nette et prouve clairement que, pour lui, les savants de l'antiquité avaient eu connaissance de la Trinité.

Mais une semblable affirmation demandait sa preuve. Le logicien du Pallet n'eut garde d'y manquer. Nous allons donc mettre sous les yeux du lecteur l'analyse et la discussion des témoignages païens apportés par Abélard à l'appui de sa thèse.

Le premier est d'Hermès, appelé en latin Mercurius, et qui a écrit un livre du nom de *Logo stilcos*[5]. Ecoutons donc ce qu'il nous dit du *Verbe parfait* : « Le Seigneur, créateur de tous les dieux, fit un second Dieu. Il fit ce-

[1] *Theol.*, p. 407.

[2] *Theol.*, p. 406.

[3] *Theol.*, p. 461.

[4] .....Quam quidem divina inspiratio et per prophetas Judaeis et per *philosophos* gentibus dignata est revelare. *Traité de Unitate et Trinitate*, p. 4.

[5] λογοστίλκος n'a aucun sens, le vrai mot est λόγος τέλειος. Ce mot, employé ainsi par Abélard, prouverait en effet qu'il ne connaissait pas le grec.

lui-ci premier, seul et vrai (sous-entendu Dieu). Il lui parut bon et plein de tout bien. *Il se réjouit* et l'aima beaucoup comme son *unique* ». Il dit de même dans un autre endroit : « Le fils du Dieu béni, et de la bonne volonté dont le nom ne peut être prononcé par aucune bouche humaine[1] ».

Mercurius appelle d'abord le second Dieu *fait* (quem primo *factum* dixit) et plus tard son *unique* (postea unigenitum appellavit).

Ainsi donc voilà un philosophe païen qui a connu et enseigné : le Verbe fils unique de Dieu, engendré non par l'entremise d'une épouse[2], mais par la bonne volonté du premier Dieu. N'est-ce pas le dogme catholique affirmant que le Père a engendré le fils? Fort bien; seulement une objection se pose : Hermès n'a pas dit *genuit* mais *fecit*. Si le Fils est fait et non engendré, il n'est pas de la substance du Père, donc pas Dieu. Cette argumentation est sans valeur pour Abélard. « Comment, dit-il, accuser Hermès, alors que les Pères eux-mêmes se sont servi, pour désigner la génération du Fils, des mêmes termes que lui. Hilaire n'emploie-t-il pas « procreavit[3] », Augustin « creans[4]? »

Si donc des auteurs ecclésiastiques emploient des termes aussi peu corrects, pourquoi les reprocher à un païen tel qu'Hermès[5]?

Abélard se trompe, car Augustin attribue à Hermès *fecit* dans le sens de *faire* et non d'*engendrer*. Qu'on en juge par ses propres paroles : « Puisque nous traitons de la Société qui existe entre Dieu et les hommes, considé-

[1] *Theol. Christ.*, p. 376. Voir *Augustini Opp.*, tome XI, col. 1102.
[2] *Theol. Christ.*, p. 376. Voir *Augustini Opp.*, tome XI, col. 1103.
[3] *Theol. Christ.*, p. 377. *Hilarius de Trinitate*, L. III, Ch. III.
[4] *Theol. Christ.*, p. 377. *Aug. Opp.*, Tome III, App., Col. 61.
[5] *Theol. Christ.*, p. 378.

rez, je vous prie, mon cher Asclepius, quel est le pouvoir de l'homme ; de même que le Seigneur et le Père ou, pour tout dire, Dieu a *fait* les dieux célestes, ainsi l'homme s'est fait les dieux qui sont dans les temples[1] ». De même donc que l'homme n'a point engendré mais *fait* les dieux qui sont sur ses autels, de même aussi le Père n'a point engendré, mais *fait* les autres dieux célestes.

On ne saurait donc voir dans le mot *fecit* du philosophe païen le « *genuit* » de la Trinité chrétienne.

Faisons remarquer que le Péripatéticien du Pallet cite Hermès sur un ouvrage d'Augustin « Contra quinque Hereses ». Il n'a donc jamais lu ce philosophe, et le témoignage qu'il nous en donne n'est pas autre que celui de St-Augustin. A une époque où la Théologie suivait la direction augustinienne, les citations empruntées à ce dernier avaient une grande autorité. Malheureusement l'ouvrage, comme la citation, n'appartiennent pas à l'évêque d'Hippone. Par le fait même, l'autorité sur laquelle Abélard voulait s'appuyer tombe[2].

Après Hermès, voici Platon : « Invoquons, dit notre dialecticien, le témoignage du plus grand des philosophes, dont la doctrine, d'après les Pères, est l'expression fidèle du dogme de la Trinité[3] ».

Enseigner, en effet, que l'Intelligence, c'est-à-dire le νοῦς, est née de Dieu et lui est co-éternelle, n'est-ce pas « reconnaître le Fils engendré par le Père ? » Et en disant : « L'âme du monde est la troisième personne née de Dieu le Père et du Dieu Noym, Platon n'a-t-il pas enseigné l'existence du St-Esprit[4] ? »

[1] *Cité de Dieu*, L. VIII, cap. 22.

[2] *Patrol.*, Tome XLII, App., Col. 1099.

[3] *Theol. Christ.*, p. 378.

[4] *Theolog. Christ.*, p. 378.

Je n'entrerai point ici dans l'exposition et la discussion de la théorie des idées de Platon, car c'est là un travail qui, quoique fait et rédigé, est complètement en dehors de la question. Ce qu'il importe de connaître dans le cas présent, c'est la manière dont Abélard a compris le philosophe païen dans le dogme trinitaire. Or, à l'époque où il écrivait ses traités théologiques, on admettait, à la suite d'Augustin[1], que Platon avait connu deux principes mais non pas le troisième, c'est-à-dire le St-Esprit.

St-Bernard lui-même, que l'on ne soupçonnera pas de donner gratuitement à Platon des connaissances qu'il n'a pas eues en matière de Trinité, suivait comme les autres la direction augustinienne. Ecoutons-le : « *Numquid non maximus ille gigas, Platonem loquor, ab intellectu tam purissima veritas repulsus est? Nonne acerrimo mentis ingenio tangens, sed non attingens divinitatem Dei, dicit : « Unum inveniri quod cuncta operetur, et aliud per quod cuncta efficiuntur, tertium autem non potui invenire*[2]. »

Hildebert avait dit de même : « *Ita quod preceptor Academiae, Platonen loquor qui totius philosophiae suae sublimitatem ad inquisitionem deitatis inclinavit..... gloriatus est se..... invenisse unum quod operabatur omnia, et alterum per quod illud operabatur, tertium autem se invenire non posse non diffitetur*[3] ».

Cette connaissance attribuée à Platon était insuffisante pour Abélard. Ayant dit que le fondateur de l'Académie et son école avaient connu « *patenter*[4] » la Trinité, il fallait nécessairement, pour justifier son affirmation, trouver un troisième principe. Laissant donc de côté la ques-

[1] *Cité de Dieu*, L. X. Cap. XXIII.

[2] *Patrol.*, Tome CLXXXIV, p. 836.

[3] *Patrol.*, Tome CLXXI, Col. 596.

[4] *Theolog. Christ.*, p. 378.

tion de savoir si le νοῦς de Platon correspondait réellement au Verbe des Chrétiens, il suppose, avec son siècle, qu'il en est ainsi et passe immédiatement à la recherche du troisième principe qui devait représenter le St-Esprit.

Croyant le rencontrer dans la théorie de l'âme du monde de Platon, il l'expose à sa façon et tâche d'y trouver la nature et les propriétés de la troisième personne de la Trinité.

Suivons-le donc sur ce nouveau terrain et voyons si la théorie platonicienne de l'âme du monde, telle qu'elle est exposée par Abélard, est bien la représentation du St-Esprit.

Comme notre philosophe fait sa démonstration sur le Timée, sans avoir d'autre texte que celui qu'il emprunte à Macrobe, je crois à propos de donner en entier le passage où Platon développe sa pensée. Il sera ainsi plus facile de juger l'interprétation d'Abélard.

« Quant à l'âme que nous entreprenons d'expliquer en second lieu, dit le disciple de Socrate, Dieu ne la *fit* pas ainsi *la dernière*, car il n'aurait pas souffert qu'en les unissant, le plus jeune commandât au plus vieux. Pour nous, qui tenons beaucoup du hasard, nous parlons ainsi en quelque sorte au hasard ; mais Dieu fit l'âme plus respectable que le corps et par son âge et par sa vertu, comme étant la maîtresse, et faite pour lui commander, tandis qu'il ne devait qu'obéir. Voici de quels éléments et de quelle matière il la forma. Avec l'essence indivisible toujours identique à elle-même et l'essence divisible, variable des corps, il composa une troisième espèce d'essence intermédiaire qui tient de la nature du même et de celle de l'autre, et l'établit ainsi au milieu de ce qui est divisible et de ce qui est indivisible. Après avoir pris ces trois espèces de principes, il les mélangea pour les réduire à une seule espèce, en accordant de force avec

le même la nature rebelle de l'autre ; et quand il eut mêlé le même et l'autre avec l'essence intermédiaire et que de ces trois choses il eut fait un tout, il les divisa en autant de parties qu'il le fallait, de sorte que chacune de ces parties était composée du même, de l'autre et de l'essence intermédiaire[1] ».

Tel est le texte sur lequel Abélard va faire sa démonstration. « Platon, dit-il, en affirmant que l'âme du monde a été faite, soit engendrée par Dieu avant la constitution du monde, insinue l'éternelle procession du St-Esprit.

Sans doute il a dit *factum,* mais chez les philosophes, ainsi qu'on l'a vu plus haut pour Hermès, *factum* équivaut à *genitum*[2] ».

Pour justifier son interprétation, Abélard prête à Platon une opinion que celui-ci n'a jamais eue, savoir : l'éternité de l'âme du monde. En effet, quoique ce dernier enseigne que cette âme ait été faite avant la constitution du monde, cependant il n'affirme point sa création éternelle, mais bien dans le temps.

C'est, ce me semble-t-il, ce qu'il paraît insinuer en disant : « il ne la fit point la dernière[3] », et encore : « lorsque le suprême artisan eut achevé à son gré la composition de l'âme[4] », et enfin : « voyant que toutes les choses visibles s'agitaient d'un mouvement confus et désordonné, il organisa l'universel, y mettant une âme qu'il forma avec l'essence indivisible[5]..... etc. ».

La pensée de Platon est donc que l'âme a été créée

[1] *Œuvres de Platon,* par Schwalbé (Paris, Lefèvre, 1843) ; *Timée*, 498-499.

[2] *Theolog. Christ.*, p. 379.

[3] *Timée* (Schwalbé), p. 498.

[4] *Timée* (Schwalbé), p. 501.

[5] *Timée* (Schwalbé), p. 495 et 498.

pour mettre l'ordre dans l'univers. Or cet ordre a commencé. Donc aussi l'âme formée pour le produire.

C'est d'ailleurs ce qu'Abélard est obligé de reconnaître quelques pages plus loin. En cela il se contredit, mais ce n'est pas la seule contradiction que nous relèverons dans la suite de ce travail. Ainsi donc, après avoir affirmé, comme nous l'avons vu plus haut, que l'âme faite avant la constitution du monde désigne l'éternelle procession du St-Esprit[1], il dira, seize pages plus loin : « *Illud autem in quo non mediocriter errasse Plato videtur et dicitur, illud inquam quod animam mundi factam esse dicit, hoc est initium habuisse*[2] ». Si donc l'âme du monde n'est pas éternelle, comment pourrait-elle représenter l'éternelle procession du St-Esprit.

Continuons : « Quant à l'âme, Dieu ne la fit pas postérieure aux corps, car il n'aurait pas été convenable que le plus jeune commandât au plus vieux. Il voulut que l'âme fut plus respectable que le corps et par son âge et par sa vertu, comme étant sa maîtresse et faite pour lui commander ». En disant ces paroles, conclut Abélard, Platon n'indique-t-il pas que l'âme est maîtresse dans le gouvernement du monde, qu'elle l'emporte sur toutes les créatures, que, en un mot, elle est *Dieu,* puisque Dieu l'interpelle en ces termes : « Hoc dixit et demum reliquias prioris concretionis, ex quà mundi animam commiscuerat[3]..... etc. ».

Cette dernière phrase inachevée qu'Abélard apporte comme preuve de la divinité de l'âme du monde peut se traduire ainsi : « Il dit, et prenant les restes du mélange qui avait servi à composer l'âme du monde..... etc. ».

[1] *Theolog. Christ.,* p. 379.

[2] *Theolog. Christ.,* p. 395.

[3] *Theolog.,* p. 379.

Prise ainsi, elle n'a aucun sens, prise dans son entier, elle est la condamnation de la pensée d'Abélard. En effet, que veut-il? Prouver que l'âme du monde est *Dieu*, et : « elle l'est », dit-il, car Dieu l'a interpellé en ces termes : « Hoc dixit et demum[1]..... etc. ». Fort bien, mais le péripatéticien du Pallet oublie de nous dire à qui ces paroles ont été adressées. Or voici le contexte : « Quand tous les dieux, et ceux qui font leur révolution à nos yeux, et ceux qui n'apparaissent qu'autant qu'il leur plaît, eurent reçu la naissance, l'auteur de l'univers leur parla en ces termes : « Dieux issus de Dieux..... ». *Il dit,* et dans la même coupe où il avait composé l'âme du monde, il versa les restes du mélange et les combina à peu près de la même manière[2]. »

Comme on le voit, le *hoc dixit,* dont parle Abélard, s'adresse non pas à l'âme du monde, mais à tous les dieux qui apparaissent et n'apparaissent pas. Il est facile de voir combien son argumentation était fausse.

Mais revenons à sa démonstration.

Considéré dans sa nature, le St-Esprit est simple, immuable, identique à lui-même ; mais considéré dans l'efficacité des sept dons de sa grâce on pourrait l'appeler *esprit sept*. Cette propriété qu'a la troisième personne de la Sainte Trinité d'être tout à la fois une et multiple, Platon l'a devinée en disant que l'âme du monde a été faite avec l'essence indivisible, toujours identique à elle-même, et avec l'essence variable divisée dans les corps. Par essence indivisible, il fait allusion à la simplicité et à l'immuctabilité du St-Esprit, et, par essence divisible, aux effets multiples du même esprit dans les âmes.

Bien plus, non seulement l'âme du monde est com-

[1] *Theolog.*, p. 379.

[2] *Œuvres de Platon. Timée* (Schwalbé), p. 508.

posée de l'*indivisible* et du divisible, mais encore du même et du divers tout en restant identique. Ceci exprime très bien l'unité de substance et la diversité de personnes qui règnent entre les trois personnes divines[1].

Le désir qu'a Abélard de démontrer que les philosophes païens ont connu la Trinité, et qu'en conséquence notre raison doit s'incliner et l'accepter puisque les maîtres du savoir humain l'ont fait, le pousse à des explications complètement erronées.

Dans sa comparaison il regarde comme *effet* ce qui appartient à la *nature* même de l'âme du monde.

Cette âme, en effet, est composée d'une essence indivisible et d'une essence divisible; toutes deux appartiennent donc à sa nature. Supprimez l'un des deux termes, elle est détruite. Ainsi l'âme du monde, selon la théorie platonicienne, est un *composé*.

Le St-Esprit, au contraire, a la simplicité de la nature divine et, comme tel, exclut l'idée même de *composition*.

Comment donc voir dans un composé tel qu'est l'âme du monde, la représentation fidèle et adéquate (integerrime [2]) de l'être simple par excellence : Dieu le St-Esprit ?

Continuons l'exposition d'Abélard, et voyons comment il s'efforce à assimiler l'âme du monde au St-Esprit.

En disant que Dieu plaça l'âme au milieu du monde, d'où elle rayonnait jusqu'aux extrémités du globe terrestre, Platon désigne la grâce divine offerte à tous également[3].

Et encore : en affirmant que cette âme connaît les causes de tout ce qui arrive, il lui accorde cette provi-

[1] *Theolog. Christ.*, p. 380-384.

[2] *Theolog. Christ.*, p. 379.

[3] *Theolog. Christ.*, p. 384.

dence qui dirige tout, la plénitude de la science divine, en un mot la nature de Dieu[1].

Tel est l'enseignement d'Abélard sur l'âme du monde comme désignant le St-Esprit. Je doute fort que le lecteur y reconnaisse la nature et les propriétés de la troisième personne de la Trinité.

Bernard le critiquait ainsi : « En voulant faire un chrétien de Platon, il se montre païen lui-même[2] ».

Prise en toute rigueur, la doctrine de la Trinité Platonicienne et de l'âme du monde personnifiée dans le St-Esprit est l'expression du plus pur panthéisme.

En effet, d'après la théorie des idées, le monde sensible résulte de l'union de l'âme du monde avec la matière. Si, maintenant, ainsi que le veut Abélard, nous substituons le St-Esprit à l'âme du monde, il s'ensuivra que le monde sensible est la résultante de l'union du St-Esprit avec la matière. Il fera ainsi partie de l'essence divine comme il fait partie de la matière. Or n'est-ce pas un véritable panthéisme ?

Sans doute, jamais Abélard n'a enseigné cette erreur, son but était de faire accepter la Trinité à la raison humaine par l'autorité de ses maîtres.

Un semblable dessein était louable, sans doute, mais impossible, car l'ordre des connaissances naturelles n'est pas de même nature que celui des connaissances surnaturelles.

Ce serait cependant une erreur de croire que, dans cette théorie, Abélard fut platonisant. Non ; il est chrétien ; son intention n'est donc pas de paganiser le St-Esprit, mais de christianiser l'âme du monde ; il veut élever cette dernière à la hauteur de la troisième per-

[1] *Theolog. Christ.*, p. 386.

[2] *Contre quelques erreurs d'Abélard*, Cap. IV, p. 10.

sonne divine, mais non pas faire du St-Esprit l'âme du monde.

Or ce but était impossible : L'âme du monde, en effet, étant un être créé, fini, composé de trois éléments dont le rôle dans l'univers équivaut à celui de l'âme dans le corps, ne pouvait en aucune manière représenter un être infini, incréé, procédant de Dieu, simple dans sa nature, multiple dans ses effets, en un mot une des trois personnes divines.

Abélard, par instants, semble avoir compris cette impossibilité et, pour se justifier, recourt à l'interprétation allégorique. Ecoutons-le : « Macrobe l'a dit en termes précis, lorsque les philosophes parlent de l'âme, ils recourent à l'allégorie. Platon s'en est servi. Si sa doctrine devait se prendre à la lettre, du plus grand des philosophes il deviendrait le plus grand des fous.

« ....Il est donc clair que tout ce que dit Platon de l'âme du monde n'est qu'une belle allégorie qui aboutit à cette conclusion : De même que l'âme humaine donne à nos corps la vie naturelle, de même aussi l'âme du monde considérée par les philosophes comme étant l'Esprit-Saint, donne à nos âmes la vie spirituelle par la distribution de ses dons[1] ». « En interprétant de la même manière les paroles de Macrobe et de Virgile, on peut facilement, les ramener au sens chrétien[2].

Si on lui reproche de violenter les textes afin de les mettre en harmonie avec la foi[3] : Comment, s'écrie-t-il, serait-ce faire violence au vrai que de ramener les expressions des sages à la foi chrétienne. C'est un fait que la doctrine Platonicienne s'est toujours accordée avec le

[1] *Theolog. Christ.*, p. 389.

[2] *Theolog. Christ.*, p. 390.

[3] *Introduct.*, p. 53.

dogme de la Trinité, et, si les abeilles déposèrent du miel sur les lèvres de Platon endormi dans son berceau, ce prodige n'annonçait pas la douceur de son éloquence, mais bien plutôt que Dieu révélerait par sa bouche le mystère de sa divinité [1].

Aux témoignages que je viens de citer, je pourrais joindre ceux de Virgile, Macrobe, les Sybilles. Je ne le fais pas, car ceux dont je me suis servi indiquent le point de vue d'Abélard et la persuasion où il se trouve que l'antiquité païenne avait connu les mystères propres au christianisme.

§ 5.

Mais cette connaissance admise, comment le philosophe y est-il arrivé ? Est-ce par révélation ou par le seul effort de la raison ? « Grâce à une *inspiration divine*, reprend Abélard. Cette distinction (des trois personnes divines) avait été révélée aux Juifs par les prophètes, aux gentils par les philosophes[2] ».

Ainsi, le péripatéticien du Pallet affirme que le philosophe est arrivé à la connaissance des vérités surnaturelles par l'inspiration divine. L'idée de révélation, en parlant de mystère, est permanente chez lui, et, si les philosophes ont connu la Trinité, c'est toujours, bien entendu, « *Deo revelante*[3] ».

Toute la difficulté est de se rendre compte du sens attaché au mot « *Deo revelante* ». Pense-t-il que Dieu se soit révélé aux philosophes comme aux prophètes et

[1] *Introduct.*, p. 55.

[2] .....Quam quidem (distinctio trium personarum) divina inspiratio et per prophetas Judaeis et per philosophos gentibus dignata est revelare. *Theol. Christiana*, p. 361.

[3] *Introd.*, p. 29. *Theolog.*, p. 414.

aux auteurs sacrés ? Non. Croit-il qu'ils aient eu connaissance des livres judaïques ? Non plus.

Inclinerait-il à accepter les vestiges de vérité rencontrés dans leurs écrits comme les restes mutilés d'une révélation primitive ? Pas davantage ; il ne verra pas même dans cette connaissance une participation du *Λόγος* qui, déposé à l'état de semence dans l'homme, l'éclaire et l'illumine.

Voici sa pensée : attachant aux mots *revelavit* ou Deo *revelante* le même sens que St-Paul, dans sa lettre aux Romains, attribue à l'expression *manifestavit,* il applique à la connaissance de la Trinité l'argumentation que l'apôtre des gentils avait appliquée à celle de Dieu. Ce dernier ayant donc affirmé que les païens étaient inéxcusables pour n'avoir pas connu Dieu, qui s'était manifesté par ses créatures, Abélard se basant sur les paroles de l'apôtre conclut non seulement à l'existence de Dieu, mais à celle de la Trinité elle-même.

Voici d'ailleurs son exégèse[1] : « En disant « *invisibilia ipsius* », i. e. *Dei*, l'apôtre désigne l'Esprit Saint dont la nature est invisible. Il met *invisibilia* au pluriel, indiquant par là les sept dons du St-Esprit, d'où : *esprit septiforme*. Par « *Sempiterna autem virtus* », il entend le Fils, et cela, selon ce passage de l'apôtre « la vertu et la sagesse de Dieu sont le Christ ».

En ajoutant : *Invisibilia ipsius vel ejus virtus, ipsius et ejus* désignent le Père de qui sont le Fils et le St-Esprit. Enfin, par le mot *divinitas*, est déclarée l'unité de divinité en trois personnes[2] ».

[1] Il s'agit de ce texte : « Quod notum est Dei, manifestum est in illis : Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius a creaturâ mundi per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur : sempiterna quoque ejus virtus et divinitas : ita ut sint inexcusabiles..... ». *Epist. ad Rom.*, I. 19.

[2] *Introd.*, p. 96-97.

Ainsi, pour Abélard, un texte qui ne rappelle ni de loin ni de près la Trinité en est au contraire une démonstration complète.

Evidemment il se trompe. Jamais les images prises dans la nature ne pourront nous donner une connaissance réelle de la Trinité, mais tout au plus une idée analogique. C'est ainsi qu'on l'a comparée à une source, une fontaine, un ruisseau ; à un arc-en-ciel. St-Augustin en tire des rapports qui existent entre l'esprit et l'âme[1]. Ces comparaisons tout ingénieuses soient-elles, supposent une connaissance anticipée du mystère.

Mais, la révélation mise de côté, la raison peut-elle atteindre la Trinité ? Non, ni par la considération de la nature ni par celle des attributs divins. En remontant de l'effet à la cause, nous jugerons des perfections de l'auteur par celles que nous rencontrons dans l'ouvrage.

Or, toutes ces perfections, quelles qu'elles soient, proclament un Dieu *un*, et nous n'en trouvons pas une seule qui puisse s'appliquer uniquement à un Dieu trine. Si, au contraire, j'analyse les attributs divins, je n'y trouve que les différents aspects et les divers modes du même être qui m'apparaît toujours comme étant un et indivisible. D'autre part, enfin, les attributs ne manifestant que l'unité de nature et non pas la triplicité de personnes, l'analyse la plus subtile nous conduira toujours à un Dieu *un* et non pas *trine*.

Je suis vraiment étonné de voir comment Abélard, ayant eu en mains le traité de la cité de Dieu de St-Augustin, n'en ait pas tenu compte. Voici l'exégèse de ce dernier : « C'est ainsi, dit-il en commentant le texte *invisibilia* cité plus haut[2], que Dieu a découvert ce qu'il

[1] *De Trinitate*, lib. XIV, XV, p. 22.

[2] Voir page 144, note 1.

est possible de connaître de lui par les créatures, et qu'ils (les platoniciens) se sont élevés par la considération des choses visibles à la connaissance de ses grandeurs invisibles, de la puissance éternelle et de la divinité de celui qui a créé toutes les choses visibles et temporelles[1] ». Pour Augustin les créatures ne peuvent conduire qu'à l'existence de Dieu et de ses attributs.

Mais telle n'est point la pensée d'Abélard. Il est bien persuadé que le texte de St-Paul est une affirmation catégorique par laquelle l'esprit humain était non seulement dans la possibilité, mais même dans la nécessité d'arriver à la Trinité. Le philosophe a donc dû connaître la distinction trine comme l'existence de la cause première[2].

Cette révélation, dont il parlait il y a un instant, n'est donc pas autre chose que le fait de la création « *a creaturà mundi* » sur lequel une raison droite venant à spéculer, peut, en remontant des œuvres visibles de Dieu, atteindre la Trinité[3].

Dira-t-on peut-être que, pour Abélard, la manifestation de la raison est une espèce de révélation. Non, cette conception, il ne l'a jamais eue; St-Justin, Clément d'Alexandrie et Augustin, ainsi que nous le verrons plus loin, enseigneront que la raison humaine n'est qu'une participation du *λόγος*, [illegible] que le Verbe est la lu-

[1] *Cité de Dieu*, L. VIII, Cap. 6.

[2] [illegible] Trinitatis distinxerit, ut non solum unitatem Dei verum et Trinitatem ex ipsis operibus perpendere possent. *Epistola ad Romanos*. Apud Cousin, p. 172.

[3] C'est ce qu'Abélard exprime en commentant ces paroles de St-Paul : Deus illis revelavit, manifestavit, quia per rationem quam Deus illis contulit, ex visibilibus ipsius operibus divina ejus Trinitas innotuit, et per effecta sua artifex in notitiam eis impertivit. *Epistola ad Romanos*, p. 172.

mière qui éclaire — et qu'une participation plus ou moins grande de cette lumière peut élever la raison à des connaissances qu'elle ne pouvait pas même soupçonner si elle avait été laissée à elle-même. Mais je n'ai su trouver nulle part, dans les écrits d'Abélard, cette conception. Pour lui c'est la raison simple qui, à la vue de la création, remontant de l'effet à la cause, doit trouver la Trinité.

Si, maintenant, nous comparons cette théorie avec les affirmations de notre philosophe, sur l'impossibilité d'une démonstration rationnelle en fait de mystères, nous le verrons dans une contradiction formelle. Le lecteur se rappelle sans doute que, dans le chapitre précédent, j'ai exposé ses affirmations sur la question qui nous occupe et que la conclusion a été : *Démontrer le mystère est une impossibilité, le vouloir c'est renoncer à la foi* [1].

Et maintenant, après une profession de foi si correcte et si catholique, il affirme avec non moins d'énergie que les philosophes sont parvenus à la connaissance du mystère par l'effort de la *raison* réduite à ses propres ressources. N'est-ce pas là une contradiction? Je le crois. Théoriquement Abélard a raison, pratiquement il s'égare. D'où provient ce manque de logique? De l'insuffisance de la distinction entre l'ordre rationnel et l'ordre supra-rationnel. Le péripatéticien du Pallet reconnaît très bien que le mystère, par le fait même qu'il est mystère, n'est pas démontrable, mais, d'autre part, il veut, et à juste titre, que la raison ait son mot à dire. Mis en face de ces deux autorités, dont il ne connaît pas encore avec justesse et sûreté les droits respectifs, il fait absorber l'une par l'autre. En théorie, la foi l'emporte et la raison doit s'incliner : « *nisi credideritis, non intelligetis* » ; en pratique,

[1] Voir ch. III, pages 106-111.

la raison absorbe la foi et fait des vérités propres à cette dernière une démonstration philosophique. C'est là un manque de connaissance des attributs propres à ces deux autorités, dont Abélard n'est pas seul à supporter le contre-coup, car, à mon avis, *Anselme* en est au même point.

Qui, mieux que lui, a affirmé l'impossibilité où était la raison humaine de donner une démonstration rationnelle du mystère?

Et cependant il croit avoir démontré par des *raisons nécessaires,* sans le secours de l'Ecriture-Sainte, ce qui a trait à la divine nature et à la distinction des personnes divines, moins l'*Incarnation*[1].

Or, n'est-ce pas là faire absorber la foi par la raison, supprimer le mystère pour en faire une vérité d'ordre purement rationnel? Assurément. Sans doute ni Anselme ni Abélard n'auraient signé une semblable conclusion. Mais qu'ils le veuillent ou ne le veuillent pas, tous deux sont en contradiction avec eux-mêmes, et cela faute d'une distinction suffisante entre les vérités d'ordre rationnel et celles d'ordre suprarationnel.

§ 6.

Revenons à notre dialecticien. Il est bien convaincu que les philosophes païens sont parvenus à la connaissance de la Trinité. Violemment attaqué, il se défend en recourant au témoignage des Pères, où il aurait puisé

[1] Sed si quis legere dignabitur duo parva opuscula mea, Monologion scilicet et Proslogion, quae ad hoc maxime facta sunt, ut quod fide tenemus de *divinâ naturâ et de ejus personis* praeter Incarnationem, *necessariis rationibus*, sine scripturae auctoritate probari possit. (*De fide Trinitatis*, C. IV, Col. 270).

toutes ses affirmations relatives aux philosophes[1]. Dès lors, deux questions se posent : Est-il vrai que les Pères ont voulu voir la Trinité chez les Philosophes? Si oui, à quel titre?

La lecture de leurs ouvrages prouve que plusieurs d'entre eux ont attribué cette connaissance aux païens, mais particulièrement à Platon et à ses disciples.

St-Justin, Clément d'Alexandrie, Origène et, à sa suite, Eusèbe de Césarée, Cyrille d'Alexandrie, plus tard St-Augustin, appartiennent à cette école.

Voici le texte cité par le philosophe-martyr, et où il croit trouver la Trinité chrétienne : « Tout est autour du roi de tout et tout existe à cause de lui. Il est la source de toute beauté. Ce qui est du second ordre est autour du principe second et ce qui est du troisième ordre autour du troisième principe[2]. A la suite de Julien, Clément d'Alexandrie cite le même texte et le commente en ces termes : « Ces choses n'ont pu être dites que de la Sainte Trinité, par le nom de *troisième* j'entends le St-Esprit, par deuxième le Fils, par qui, en vertu de la volonté du Père, tout a été fait[3].

Origène affirme que quelques philosophes avaient soutenu que le Dieu inengendré avait un fils..... par qui tout avait été fait[4].

Eusèbe de Césarée, citant le texte mentionné plus haut par St-Justin et Clément d'Alexandrie, veut y voir la Trinité chrétienne. « Ces paroles de Platon, dit-il, les philosophes les rapportent au premier, au deuxième et au

[1] *Theol. Christ.*, p. 405.

[2] *Patrol. Grecque,* Tome VI, Col. 30, et *Apolog.*, I, Col. 419.

[3] *Patrol. Grecque,* Tome IX, Col. 158. *Strom.*, L. V, Cap. XIV.

[4] *Patrol. Grecque,* Tome XI. *Origen. Opp.*, Tome I. *περὶ αρχῶν*, Col. 145.

troisième principe » et, un peu plus haut : « Vous voyez comment, dans sa lettre à Denys, Platon a décrit, quoique obscurément, la Trinité[1] ».

St-Cyrille d'Alexandrie suit le même courant. Usant du texte indiqué plus haut, il y voit, avec Porphyre, une Trinité parfaite, Père, Fils et St-Esprit, appelé par Platon : âme du monde[2].

Ces citations justifient l'affirmation d'Abélard : « Les témoignages des philosophes que j'ai rapportés plus haut, dit-il, je les ai puisés non dans leurs ouvrages, que je n'ai jamais vus, mais dans ceux des Saints-Pères[3] ».

En attribuant aux philosophes la connaissance des mystères, les pères ouvraient le champ à une grave difficulté qui, non résolue, aboutissait à la suppression du surnaturel. En effet, si, par sa seule raison, le païen a pu connaître la Trinité, la révélation tombe, le surnaturel s'évanouit et le christianisme n'est qu'une prolongation de la philosophie.

Assurément l'objection serait juste si les pères avaient affirmé que le philosophe était parvenu à la connaissance du mystère par sa propre raison. Mais tel n'est point leur enseignement. Ils croient que les sages grecs ont puisé à pleines mains dans les livres sacrés. « On peut, dit Clément d'Alexandrie, appeler les Grecs des voleurs et des larrons, parce qu'ils ont pris dans les prophètes hébreux, avant la venue du Seigneur, quelques parcelles de la vérité, sans en convenir, et se sont attribué ces dogmes comme leur appartenant en propre[4] ».

[1] *Eusebii Opp.*, III. *Preparat. Evangelic.*, L. XI, Cap. XX, Col. 902.

[2] Cyrill., *Alexandrie*, App., Tome IX, Liv. I. Cont. *Julian.*, Col. 554. *Patrol. Grecq.*, Tome 76.

[3] *Introd.*, p. 66.

[4] *Stromat.*, Lib. I., C. XVII. XXI. Col. 819.

St-Justin, après avoir montré les relations qui existent entre les philosophes, les platoniciens surtout, et Moïse, conclut en ces termes : « C'est pourquoi ce que dit Platon, il l'a emprunté à Moïse. Ce dernier, en effet, est antérieur à tous les écrivains grecs. Tout ce que les poètes et les philosophes ont dit sur l'immortalité de l'âme, les peines qui suivent la mort, la contemplation des choses divines et autres choses semblables, ils l'ont puisé dans les récits des prophètes[1] ».

Celse ayant affirmé que le christianisme avait nombre de vérités contenues dans la philosophie platonicienne, avait conclu que les chrétiens n'étaient que les plagiaires des philosophes. « Assurément, répond Origène, nous trouvons chez Moïse et les prophètes des choses dignes de notre admiration et inspirées par Dieu. Mais, ne l'oublions pas, Moïse et les prophètes sont antérieurs, non seulement à Platon et à Homère, mais à toute la littérature grecque. Comment donc ces écrivains auraient-ils pu copier Platon et en profiter, puisque ce dernier n'était pas né[2]. »

Eusèbe de Césarée consacre tout le livre XI des Préparations Evangéliques à prouver la relation intime qui existe entre les doctrines platonicienne et chrétienne. Qu'on lise surtout le chapitre IX, intitulé : *De ente, ex Mosis Platonisque doctrinâ.* Mais à quel titre admettait-il cette relation? Ecoutons-le : « Tu vois donc comment Platon a puisé dans les livres saints des Hébreux, non seulement l'idée, mais parfois le terme et l'expression[3] ».

[1] *St-Justin*, I. *Apol.*, N° 44. Tome VI de la *Patrolog. Grecq.*, Col. 395 et 410.

[2] *Patrol. Grecq.*, Tome XI, Col. 1298 et 1309. *Cont. Cels.*, L. I, N° 7.

[3] *Patrol. Grecq.*, Tome XXI, Col. 867. *Præparat. Evang.*, L. XI, Cap. IX.

Cyrille d'Alexandrie suit la même route. Il consacre les vingt premières pages de son livre « *Contra Julianum* » à établir par la chronologie l'antériorité de Moïse sur tous les philosophes, et conclut que les vérités contenues dans ces derniers ont été empruntées aux livres sacrés [1].

D'avance il répond à cette objection : *Posse ad esse non valet illatio*. « Soit, direz-vous, Moïse est antérieur à Platon et aux sages de la Grèce, mais cela ne prouve pas que ces derniers se soient inspirés de ses écrits, ou qu'ils en aient interpollé quelques passages dans les leurs ». St-Cyrille répond que tous les grands philosophes ont voyagé, par amour de la science, en Egypte, témoins Pythagore de Samos, Thalès de Milet, Platon fils d'Ariston, Solon, etc., etc., et y ont connu les écrits de Moïse [2] ».

Je ne m'arrête point à démontrer le peu de solidité de cette réponse ; au fond, elle n'est qu'une pure supposition. Quoiqu'il en soit, les textes que je viens de citer et auxquels j'aurais pu joindre les chronologies établies par Théophile d'Antioche et suivies par Clément d'Alexandrie, Lactance, Eusèbe de Césarée, Cyrille d'Alexandrie, prouvent suffisamment que si les pères ont admis la connaissance de la Trinité chez Platon, c'était par un emprunt aux livres mosaïques.

Dès lors, il est facile de voir la profonde et essentielle différence qui existe entre la théorie des pères et celle d'Abélard.

En affirmant que les philosophes étaient parvenus à la connaissance du mystère par le fait seul de la création, le péripatéticien du Pallet faisait une erreur dogmatique, car il supprimait le surnaturel et la nécessité de la révé-

[1] *Contr. Julian*, Lib. I. St-Cyrill, *Opp.*, Tome IX. *Patrol. Grecq.*, Tome LXXVI, Col. 523.

[2] *Patrol. Grecq.*, Tome LXXVI, Col. 525-526.

lation ; à quoi, en effet, servait cette dernière si la raison arrivait au même but sans elle?

Les Pères, au contraire, en affirmant qu'on rencontrait dans la doctrine platonicienne bien des points de contact avec celle des chrétiens, voire même le mystère de la Trinité, ne croyaient cependant pas que le philosophe pût y parvenir par la seule raison, mais par les emprunts directs ou indirects qu'il aurait fait aux livres sacrés. Ils ne supprimaient donc point le surnaturel et ne méconnaissaient pas la nécessité de la révélation.

Mais, outre le profit que les philosophes ont retiré de leurs voyages en Egypte et de l'étude des livres saints, quelques pères indiquent une deuxième source de leurs connaissances : ce serait une participation du *Λόγος*. St-Justin, par exemple, affirme que si les stoïciens ont dit des choses admirables sur les mœurs, ils le doivent au Verbe divin dont la semence est implantée dans tout homme[1].

Tout ce que les philosophes et les légistes ont dit et trouvé de plus remarquable, ils ne l'ont connu que par une participation du Verbe — parce qu'ils n'ont pas connu toutes les choses du Verbe (car celui-là est le Christ), ils sont tombés dans des contradictions[2].

Platon a dit parfois des choses qui n'étaient pas contraires à la doctrine du Christ, mais non tout à fait semblables..... S'il a parlé d'une manière si sublime, c'est parce qu'il a eu part aux rayons du Verbe divin déposés en lui à l'état de semence *τοῦ σπερματικοῦ θέιοῦ λόγοῦ* [3].

[1] Quia tamen stoïci, in his saltem, quae de moribus dixerunt, proeclare sese habuerunt..... propter insitum omni hominum generi Verbi semen, *σπέρμα τοῦ λόγου*. *Patrol. Grecq.*, Tome VI. *Apol.*, II, *pro Christ.* 8, Col. 458.

[2] *Ἐπειδὴ δὲ οὐ πάντα τὰ τοῦ λόγου ἐγνώρισαν, ὅς ἐστι χριστός καὶ ἐναντία ἑαυτοῖς πολλάκις εἶπον*. *Patr. Grecq.*, Tome VI. *Apolog.*, II, 10.

[3] *Patr. Grecq.*, Tome VI. *Apolog.*, II, 13.

Tout écrivain, en vertu de la *Semence du Verbe*, a pu dire quelques vérités, mais obscurément. Quant à nous, nous avons non seulement la semence du Verbe, mais le Verbe lui-même[1].

Toutes ces citations prouvent que les plus grands philosophes n'ont pu saisir quelques particules de vérité que par une illumination du Verbe.

Clément d'Alexandrie ne pouvait manquer de suivre les traces de St-Justin. Ecoutons-le : « Si les philosophies grecques et barbares ont eu connaissance de quelques vérités, elles ne les ont pas puisées dans la mythologie de *Bacchus*, mais dans la Théologie du *λόγος* éternel[2] ».

Ainsi, avant l'Incarnation, le monde ancien ne possédait que la semence du Verbe, ou une connaissance partielle de la vérité ; depuis l'Incarnation, l'humanité participe au Verbe lui-même ou à la Vérité complète. Ce que la sagesse invisible avait ébauché dans l'intelligence de quelques philosophes, le Verbe fait chair l'a terminé, achevé dans l'esprit de tous, des hommes du peuple, non moins que des savants. Mais, partielle ou totale, la connaissance de la vérité est le fruit d'une communication du Verbe. Donc tout ce qui se dit de bien dans le monde appartient au Christianisme.

Etant partis de l'hypothèse que les philosophes avaient connu certaines vérités révélées, les pères cherchèrent à en donner une explication, soit par la théorie de l'emprunt, soit par celle d'une révélation faite aux philosophes. La théorie de l'emprunt ne conduisait pas à une confusion entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, mais celle de la révélation ne sauvegardait pas suffisam-

[1] *Apolog.*, II, 13. Voir aussi *Apolog.*, II, 8, et Tome VIII de la *Pat. Grecq.*, Col. 755, note 30.

[2] *Stromatol.*, L. I, Cap. XIII.

ment la différence qui existe entre ces deux ordres, car cette théorie suppose une révélation en dehors de l'Ancien Testament et du Christianisme, ce qui est évidemment faux. Cette confusion, faite par quelques Pères, procède de l'insuffisance de leur distinction entre l'ordre rationnel et supra-rationnel.

Mais, ne l'oublions pas, Abélard est avant tout tributaire d'Augustin; c'est chez lui qu'il dit avoir pris ce que les philosophes ont enseigné. Voyons donc quel était l'enseignement de ce dernier sur la question qui nous occupe.

Croit-il que les philosophes ont eu connaissance de la Trinité ?

Il l'insinue à plusieurs reprises : « Les principaux d'entre les philosophes, dit-il, n'ont pas tu le Père et le Fils [1] ».

Et encore : « Ceux-ci (les philosophes) ayant connu Dieu, comprirent ce que dit St-Jean, que toutes choses ont été faites par le Verbe de Dieu. Car nous retrouvons dans les écrits des philosophes cette vérité : Dieu a un fils unique, par qui toutes choses ont été faites [2] ».

Voici un texte qui montre tout ce qu'Augustin avait cru trouver dans les platoniciens.

« La providence ayant fait tomber entre mes mains quelques ouvrages platoniciens, voici ce que j'y trouvai, non pas en propres termes, mais bien quant au sens : Au commencement était le Verbe et le Verbe était auprès de Dieu et le Verbe était Dieu : cela était au com-

[1] Commendatur enim fortasse Trinitas et quod verum est, summi philosophi gentium, quantum in eorum litteris indagatur, sine spiritu Sancto philosophati sunt quamvis de *patre* et *filio* non tacuerint.

Questiones in Heptateuchum. Aug. Opp., Tome III, Cap. XXV, Col. 604.

[2] *Aug. Opp.*, Tome III. *In Joannis Evang. Tract.*, II, 4, Col. 1390.

mencement auprès de Dieu. Toutes choses ont été faites par lui, et sans lui rien de ce qui existe n'a été fait : en lui est la vie et la vie était la lumière des hommes, et la lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas comprise. Bien que l'âme de l'homme rende témoignage de la lumière, elle n'est pas la lumière elle-même; mais le Verbe de Dieu, Dieu est la vraie lumière qui illumine tout homme qui vient dans ce monde. Le Verbe est venu dans le monde et le monde a été fait par lui et le monde ne l'a point connu..... J'y ai lu encore que Dieu le Verbe est né non de la chair et du sang, ni de la volonté de l'homme, ni de la volonté de la chair, mais de Dieu..... J'y ai lu aussi que le Fils étant à l'image du Père, ne regarde pas comme un vol de se croire semblable à Dieu, puisqu'il l'est par nature.

« L'Eternité du fils, le bonheur des âmes due à la participation de la sagesse divine s'y retrouve aussi[1] ».

Ces textes prouvent suffisamment que, pour Augustin, Platon a connu et enseigné l'existence de Dieu le Père, celle de Dieu le Fils et qu'en somme la théorie platonicienne sur le Verbe est une partie du chapitre premier de l'évangile selon St-Jean.

Jusqu'ici nous n'avons vu que deux principes, le Père et le Fils. Je n'ai pas su trouver un seul endroit dans les œuvres de St-Augustin qui permette de conclure à la connaissance du St-Esprit comme étant contenue dans les livres platoniciens. Augustin cependant indique bien qu'un troisième principe ressort de la doctrine de Platon, mais qu'il n'a aucun rapport avec le St-Esprit de la Trinité chrétienne. Voici ses paroles : « Or nous savons ce que Porphyre, en qualité de platonicien, entend par

[1] *Aug. Conf.*, L. VI, Cap. IX, *Opp.*, Tome I, Col. 740-741. *Patrol. Lat.*, Tome XXXII.

les Principes. Il dit en effet que c'est Dieu le Père et Dieu le Fils qu'il appelle la pensée ou l'entendement du Père. Quant au St-Esprit, il n'en dit rien, ou, ce qu'il en dit n'est pas clair, quoique je ne comprenne pas quel est cet autre qu'il dit tenir le milieu entre le Père et le Fils. Car, s'il parlait comme Plotin de la troisième substance principale qui est l'âme raisonnable, il ne dirait pas qu'elle tient le milieu entre le Père et le Fils, puisque Plotin la postpose à l'Entendement du Père (c'est-à-dire le Fils) au lieu que, d'après l'expression dont se sert Porphyre, il n'y a pas postposition, mais interposition. Bien certainement il s'est exprimé comme il a pu ou comme il a voulu, pour dire ce que nous disons, que le St-Esprit n'est pas seulement l'esprit du Père ni du Fils, mais de tous les deux[1] ».

Ce texte montre que Platon avait réellement admis un troisième principe, mais que l'interprétation qu'en avait donné les platoniciens pour lui faire représenter la troisième personne de la Trinité chrétienne était arbitraire.

Il est clair cependant qu'entre le christianisme et le Platonisme il y a plusieurs points de contact. Voilà pourquoi St-Augustin rapporte que, de son temps, nombre d'admirateurs et de lecteurs de Platon n'avaient pas craint de prononcer ce blasphème que le Christ avait puisé sa doctrine dans les livres platoniciens, car on ne pouvait nier que le disciple de Socrate n'ait vécu longtemps avant Jésus[2].

On comprend qu'ayant sous les yeux de semblables affirmations, Abélard ait conclu à la connaissance du mystère chez les philosophes païens, et cela d'autant

[1] *Cité de Dieu*, L. X, Chap. XXIII.

[2] *Doct. Christ.*, Lib. II, N° 43, Chap. XXVIII. *Aug.*, *Opp.*, Tome III, Col. 55.

plus que cette connaissance cadrait admirablement avec son but : *faire accepter la Trinité aux philosophes par les philosophes.*

Mais qu'est-ce qui a pu déterminer l'évêque d'Hippone à donner de si grandes connaissances aux auteurs païens? Croyait-il, avec les apologistes, que le philosophe n'était qu'un plagiaire de Moïse ? Il l'affirme à la suite de St-Ambroise ». « Platon, dit-il, a été en Egypte au temps où le prophète Jérémie s'y trouvait; d'où la conclusion : le disciple de Socrate a eu connaissance des livres sacrés par Jérémie[1] ». Mais cette réponse, qui tout d'abord semble donner une explication, devient singulièrement affaiblie par la déclaration suivante : « Quelques-uns, dit-il, qui nous sont unis dans la grâce de Jésus-Christ sont surpris quand on leur dit, ou qu'ils lisent que Platon a eu de Dieu des sentiments qu'ils croient être si conformes à la vérité de notre religion. Cette ressemblance a fait croire à plusieurs que, dans son voyage en Egypte, il entendit le prophète Jérémie ou qu'il lut les livres des prophètes.

» J'ai moi-même suivi cette opinion dans quelques-uns de mes ouvrages[2]. Mais, depuis, j'ai reconnu par la chronologie que Platon ne vint au monde qu'environ 100 ans après les prophéties de Jérémie, et que la ver-

[1] *Doct. christ.*, C. XXVIII. Lib. II, 43. Voir aussi *Opp. August.*, Tome VI, Col. 30. *De diversis quæstionibus :* Q. XLVI, où Aug. affirme qu'il se rencontre des sages non seulement en Grèce, mais encore dans d'autres pays et que, dans ses voyages, Platon se serait assimilé leur science.

[2] *Doct. Christ.*, Lib. et Cap. citat., et *Retractat*, Lib. II, Cap. IV, Nº 2. *Aug. Opp.*, Tome I, Col. 632. Il n'y rétracte pas que Platon et Jérémie ne seraient pas contemporains, mais simplement qu'il avait trouvé cette solution, non pas dans l'ouvrage *« de temporum historia »* de St-Ambroise, mais dans l'ouvrage que ce dernier a écrit : *« De sacramentis sive de Philosophia »*.

sion grecque des Septante ne fut faite par l'ordre de Ptolémée, roi d'Egypte, que près de soixante ans depuis la mort de Platon, qui en vécut quatre-vingt-un. Il n'a pu, de la sorte, ni voir Jérémie mort tant de temps auparavant ni lire les Ecritures, qui n'étaient point encore traduites en grec [1] ».

Ne semble-t-il pas nier par ces paroles que Platon soit un plagiaire de Moïse et des prophètes ?

Non; car si, d'une part, il ne croit pas que Platon ait eu connaissance de Jérémie et des livres sacrés dans une traduction, cependant il insinue fortement cette pensée : « qu'étant fort studieux, il (Platon) a eu soin de les faire interpréter (les livres sacrés), ainsi qu'il l'avait fait pour les livres égyptiens, non dans une traduction écrite comme Ptolémée, ce qui n'appartenait qu'à un roi, mais de vive voix et dans sa conversation avec quelques Juifs.... ». Ce qui surtout me porte à croire que Platon a eu quelque connaissance de nos livres, c'est la réponse faite à Moïse par l'ange à qui il demandait le nom de celui qui lui commandait d'aller délivrer le peuple hébreu de la captivité d'Egypte : « Je suis, lui fut-il répondu, celui qui est, et vous direz aux enfants d'Israël : celui qui est m'a envoyé vers vous [2] », comme si toutes les créatures qui sont muables n'étaient point en comparaison de celui qui est vraiment, parce qu'il est immuable. Or, c'est ce que Platon établit fortement dans ses ouvrages et ce qu'il a grand soin d'inculquer partout. Je ne sais si l'on trouve dans aucun livre plus ancien que Platon, excepté les Saintes Ecritures, ces paroles mémorables : « Je suis celui qui Est », et vous leur direz : « Celui qui Est m'a envoyé vers vous [3] ». Ce texte prouve

[1] *Cité de Dieu*, Liv. VIII. Ch. XI. *Aug. Opp.*, Tome VII. Col. 235.

[2] Exode, I, 19.

[3] *Cité de Dieu*, L. VIII. Chap. XI. *Aug. Opp.*, Tome VII. p. 235-236.

donc qu'Augustin croit à un emprunt fait aux livres sacrés non directement mais indirectement « dans les conversations faites durant ses voyages avec quelques Juifs[1] ».

De plus, suivant la théorie de St-Justin et de Clément d'Alexandrie, Augustin affirme « que l'âme raisonnable et intellectuelle ne peut être à elle-même sa lumière..... qu'elle n'éclaire que par la participation de la lumière véritable (qui est le verbe)..... et nous avons tout reçu de sa plénitude[2].

Et encore : « si les philosophes ont dit de grandes choses, c'est avec l'aide de Dieu; abandonnés à eux-mêmes, ils se trompèrent[3] ».

En lisant ces passages, on voit très bien qu'ils ne sont que l'écho des théories développées aux siècles précédents par les apologistes chrétiens. Comme eux, Augustin croit que les parcelles de vérités connues et enseignées par les philosophes avaient été puisées, *au moins indirectement*, dans les livres sacrés, ou encore qu'elles étaient dues à la lumière du *λογος*.

Je ne puis absolument pas me rendre compte de la conduite d'Abélard : ayant sous les yeux les textes de St-Augustin, il passe sous silence les affirmations de ce dernier relatives aux emprunts faits indirectement à l'Ecriture Sainte. D'autre part, voulant justifier sa théorie, il a bien soin de faire valoir le texte cité plus haut[4], mais se tait sur la source indiquée. Bien plus, il rap-

[1] *Cité de Dieu*, L. VIII, Chap. XI. *Aug. Opp.*, Tome III, p. 235-236.

[2] *Cité de Dieu*, Liv. X, Chap. II.

[3] Et quidam eorum quaedam magna quantum divinitus adjuti sunt, invenerunt, quantum autem humanitus impediti sunt erraverunt. *De civitate Dei*, Liv. II, Cap. VII.

[4] Texte tiré des *Confessions*, Liv. VII, Ch. IX.

porte le texte[1] par lequel l'évêque d'Hippone affirme que Platon n'a pas connu Jérémie et qu'il n'a pu prendre connaissance des livres sacrés, mais se tait sur l'opinion bien arrêtée de ce dernier, à savoir : que le philosophe a puisé dans Moïse *indirectement*, et sur la preuve qu'il en donne. Un semblable procédé donnait gain de cause à la théorie d'Abélard ; si, en effet, le philosophe a connu le mystère sans la révélation surnaturelle, il ne reste plus que la révélation naturelle « *à creatura mundi* ».

Il pouvait dire sans doute : « Ce que j'ai dit des philosophes, je l'ai puisé chez les Pères, surtout chez Augustin ». Mais il manquait de fidélité à l'esprit des Pères en supprimant *le titre* sur lequel ceux-ci se basaient pour montrer la relation intime qui existait entre le Platonisme et le Christianisme, à savoir que le philosophe était un disciple du Mosaïsme.

Abélard, en un mot, n'a pris chez les Pères que ce qui était favorable à sa thèse et a tu ce qui pouvait la détruire ou l'amoindrir.

Nous le savons, notre péripatéticien enseignait que le philosophe était arrivé à la connaissance d'un Dieu trine « *à creatura mundi* » ; n'aurait-il pas trouvé dans les œuvres d'Augustin, qu'il suivait pas à pas, et dont il était parfois le plagiaire, cette affirmation : la création proclame la Trinité ?

Oui ; du moins Abélard l'a cru. Voici d'abord les paroles de St-Augustin : « Cependant si la bonté divine n'est pas autre chose que la sainteté divine, une raison active contribue certainement plus qu'un orgueil téméraire à nous faire découvrir le mystère de la Trinité dans ces trois choses dont on peut s'enquérir en chaque créature qui l'a faite ? » Par quoi a-t-elle été faite et pour

[1] *Introd.*, p. 54.

quelle raison a-t-elle été faite. En effet, c'est le Père qui a dit : que cela soit fait. « Ce qui a été fait à sa parole l'a été par le *Verbe ;* et lorsque l'écriture ajoute : « Dieu vit que cela était bon », cela prouve que Dieu a tout fait, non par nécessité ou indigence, mais par sa seule *bonté*..... Que si par bonté on peut fort bien entendre le St-Esprit, toute la Trinité nous est insinuée dans ses ouvrages. « *Quae bonitas si Spiritus Sanctus recte intelligitur, universa nobis Trinitas in suis operibus intimatur*[1] ».

Et ailleurs : « Parcourons tous ses ouvrages (de la création), recueillons les vestiges plus ou moins grands de sa divinité dans les choses qui sont au-dessous de nous et qui ne seraient en aucune façon, ni n'auraient aucune beauté, ni ne demanderaient et ne garderaient aucun nombre, si elles n'avaient été créées par celui qui possède un *être souverain*, une *sagesse souveraine* et une *souveraine bonté*[2] ».

La pensée d'Augustin est claire : L'existence du monde manifeste l'*être souverain :* l'ordre et l'harmonie indiquent une *sagesse souveraine*, la bonté qu'on rencontre dans chaque être né révèle la *bonté souveraine*.

Or, nous le verrons, confondant la théorie de l'appropriation avec celle des propriétés, Abélard substituera aux noms de Père, Fils, St-Esprit ceux de Puissance ou inengendré, sagesse, bonté ; en sorte que les noms de puissance, sagesse, bonté correspondent comme des différentes notations de quantités algébriques à ceux de Père, Fils et St-Esprit.

« Or, dit Abélard, l'œuvre de la création manifeste clairement la puissance, la sagesse, la bonté, en quoi consiste toute la distinction de la Trinité[3] ».

[1] *Civit. Dei*, L. XI, Cap. XXIV. *Opp. Aug.*, Tome VII, Col. 337-338.

[2] *De Civit. Dei*, Lib. XI, Cap. 28, Tome VII, Col. 342.

[3] Mysterium Incarnationis ex visibilibus Dei operibus nequaquam

Si donc, d'une part, puissance, sagesse, bonté, correspondent à Père, Fils et St-Esprit, ainsi que l'affirme Abélard, et si, d'autre part, le fait de la création manifeste clairement la puissance, la sagesse et la bonté, comme vient de le dire Augustin, il manifestera en même temps le Père, le Fils et le St-Esprit, c'est-à-dire toute la Trinité.

En résumé, voici le chemin suivi par Abélard : Il rassemble les témoignages rencontrés chez les Pères, Augustin surtout, témoignages qui montrent que les philosophes avaient eu connaissance de la Trinité. Cette connaissance établie, on pose la question de savoir comment ils y sont parvenus.

Par la *révélation*, répond Abélard. Fort bien; mais quel sens attacher à ce mot? Les Pères croient qu'il faut entendre les emprunts faits aux livres sacrés ou une participation à la lumière du λογος. Abélard ne veut y voir qu'un effort de la raison remontant de l'effet à la cause. Ecoutons-le : « *Deus illis revelavit* » : « *quia per rationem quam Deus illis contulit, ex visibilibus ipsius operibus divina ejus Trinitas innotuit, et per effecta sua ipse artifex sui notitiam eis impertivit*[1] ».

Mais comment la connaissance du monde révèle-t-elle la Trinité? Voici!

La création manifeste la puissance, la sagesse, la bonté; Augustin l'a dit : or puissance, sagesse et bonté correspondent à Père, Fils et St-Esprit. Donc la création manifeste la Trinité.

Une semblable identification entre les notions personnelles et les attributs divins faisait retomber en plein

concipi humana poterat ratione, sicut potentia Dei et sapientia ejus et benignitas ex his quae videbant liquide percipiebantur; in his quidem tribus totam Trinitatis distinctionem consistere credo. Cousin, Tome II. *Epistol. ad Romanos*, p. 172. *Opp. Aug.*

[1] *In Epistolam ad Rom.*, p. 172. Cousin, Tome II.

l'idée de la Trinité dans le domaine d'une Théodicée purement rationnelle et mettait notre philosophe en contradiction avec lui-même, lorsqu'il nous disait, ainsi que nous l'avons vu dans le chapitre précédent, que la raison humaine était dans l'impuissance de comprendre les mystères, car rien n'est plus compréhensible que sa théorie de la Trinité.

Augustin avait parfaitement raison en affirmant que l'étude de la nature manifestait la puissance, la sagesse et la bonté de Dieu, mais l'erreur d'Abélard était de confondre de simples attributs avec les personnes.

En s'efforçant de faire cadrer les théories platoniciennes avec le dogme chrétien, comme aussi en recourant aux autorités païennes pour prouver des thèses qui étaient uniquement du ressort de la révélation, Abélard avait excité une vive indignation.

§ 7.

Il l'avait prévue : « En donnant aux philosophes une autorité presque égale à celle des Pères, dit-il, nous avons pressenti que nous ouvrions le chemin à la détraction et qu'on nous reprocherait ce que jadis on avait objecté à St-Jérôme qui, non seulement avait inséré dans ses écrits les témoignages des païens, mais même des hérétiques[1] ».

Employant la méthode alors usitée, il commence à se défendre en se retranchant derrière l'autorité des Pères et celle de l'Ecriture-Sainte. St-Jérôme a été attaqué comme lui[2], il se sert de son autorité, le cite et conclut en di-

[1] *Theol. Christ.*, 401.

[2] .....Atque a nonnullis nobis id improperandum quod beato Hieronymo a multis olim legimus objectum. *Theol. Christ.*, p. 401.

sant : les hérétiques sont pires que les païens. Or Jérôme s'est servi non seulement du témoignage des païens, mais même des hérétiques ; donc, si crime il y a, il est plus coupable que moi qui n'ai cité que des païens ; qu'on accuse aussi le confesseur Hilaire qui a emprunté à l'hérétique Origène l'interprétation des psaumes et ses homélies sur Job[1]..... Augustin a agi de même en insérant au nombre des prophéties celles de la Sybille et de Virgile[2].

Que celui qui me condamne pour avoir apporté les témoignages des philosophes condamne aussi les Saints Docteurs que j'ai suivis, car ces témoignages je ne les ai point puisés dans les écrits des philosophes que je n'ai jamais vus, mais dans ceux de St-Augustin[3].

Après les Pères, il invoque l'Ecriture-Sainte. Cette dernière n'a pas récusé le témoignage du devin et du païen Balaam..... ni celui des démons proclamant que le Christ était réellement le fils de Dieu..... ni celui de la nature insensible proclamant la divinité du Christ..... ni non plus celui de tous les êtres créés depuis les anges jusqu'aux serpents et aux dragons qu'elle exhorte à louer Dieu[4]. Pourquoi donc m'accuser et me faire un crime de m'être servi du témoignage des païens ?

[1] Si hoc crimen est arguatur confessor Hilarius qui psalmorum interpretationem et Homilias in Job ex libris ejus transtulit. *Theol. Christ.*, p. 403.

[2] Nec Sybillae vel Virgilii vaticinia spiritualis doctor Augustinus sanctorum prophetis inserere timuit. *Theol. Christ.*, p. 403.

[3] Quae enim superius ex philosophis collegi testimonia non ex eorum scriptis quae nunquam fortasse vidi, imo ex libris B. Augustini collegi. *Theol. Christ.*, p. 405.

[4] Nec prohetiam Balaam gentilis atque arioli sacra reprobavit auctoritas..... nec prophetiam Caïphae..... nec ipsorum dæmonum testimonia..... ipsa etiam insensibilia, testimonium suo modo præbe-

Après l'autorité, il a recours à la raison. « Qu'y a-t-il de plus nécessaire à la défense de notre foi que de répondre aux attaques des infidèles en se servant de leurs armes? Si c'est un philosophe, répondons-lui par le témoignage de ceux qu'il reconnaît pour maîtres et philosophes[1] ». Mais pourquoi ne veut-on pas du témoignage des philosophes? Serait-ce peut-être parce qu'ils sont païens, païens dans leur doctrine, païens dans leur vie et qu'ainsi, semblables à des damnés, on doit leur enlevert toute autorité[2]?

Que tous les philosophes fussent païens par leur origine, c'est possible, mais non par leur foi. Ils ont connu, par révélation, le mystère de la Ste-Trinité. Celui de l'Incarnation a été annoncé en termes plus précis par la Sybille que par les livres saints. Platon a pressenti le mystère de la Rédemption en affirmant que Dieu forma le monde par deux longueurs qu'il applique l'une sur l'autre en forme de χ[3]. Ils ont enseigné la foi, l'immortalité de l'âme, une récompense et une punition proportionnées à nos mérites et éternelles[4]. Leurs vertus n'étaient point, comme celles des Juifs, purement extérieures, mais intérieures, ainsi que l'Evangile le veut[5]. Ils

rent..... Hinc et psalmista : « Laudate dominum de terrâ dracones et omnes abyssi. *Theol. Christ.*, p. 403.

[1] Quid etiam magis necessarium ad defensionem fidei nostræ quam ut adversus omnium infidelium importunitatem ex ipsis habeamus, per quod ipsos refellamus? Ut si nos impetunt philosophi, per ipsos convincantur doctores suos atque philosophos. *Theol. Christ.*, 404.

[2] Et quoniam infidelitatis philosophos utpote gentiles arguunt, omnemque eis quasi damnatis per hoc fidei auctoritatem adimunt, in hoc nostra plurimum intendat defensio in quo tota eorum nititur impugnatio. *Theol. Christ.*, p. 406.

[3] *Theol. Christ.*, p. 406-407.

[4] *Theol. Christ.*, p. 409.

[5] *Theol. Christ.*, p. 414.

ont deviné la communauté des biens, et Socrate, en déclarant les femmes communes, a voulu couper jusqu'aux racines même de la propriété[1]. Leur amour de la vérité est si grand que Platon demande l'exil des poètes, car ce ne sont que des menteurs[2].

Faut-il parler de leurs vertus? En eux se trouvent l'abstinence des anachorètes, les vertus de la solitude, la sublimité de la vie contemplative. St-Jérôme, en parlant de la vie austère des moines d'Egypte, n'a-t-il pas dit : « Ils sont tels parce qu'ils suivent la doctrine de Platon[3] ».

Ce dernier, en effet, voulant s'adonner à la philosophie, choisit, loin de la cité, la villa d'Academus, non seulement déserte, mais encore pestilentielle; il la choisit pour que la violence de la passion fut brisée par les soins assidus qu'il faudrait donner aux maladies, et que ses disciples ne ressentissent d'autres plaisirs que celui qu'ils éprouveraient à apprendre..... Combien de philosophes comprennent que nos sens, semblables à des fenêtres, livrent notre âme à la mort. S'il se laissent, en effet, captiver par les jeux du cirque, le combat des athlètes, la mobilité des histrions, les formes des femmes, quelle liberté, quelle force pourra conserver l'âme? Aussi, craignant que le luxe et l'abondance des plaisirs ne vinssent à énerver la trempe de leur esprit et à polluer leur vertu, ils désertèrent le tumulte des villes, les jardins de plaisirs, où l'ombrage des arbres, le gazouillement des oiseaux, le jet d'eau, le murmure du ruisseau et mille autres attraits auraient dû cependant les retenir[4].

Parlerai-je de leur mépris des richesses : Voici Cratès

[1] *Theol. Christ.*, p. 414-417.

[2] *Theol. Christ.*, p. 417-419.

[3] Tales (ces moines), inquit, Platonici sermonis imitantur. *Theol. Christ.*, p. 420.

[4] *Theol. Christ.*, p. 420.

jetant son or à la mer, en s'écriant : « Je vous submerge de peur d'être submergé par vous ».

Antisthènes vendit ses biens, les distribua au public, ne garda qu'un petit « pallium » pour se mettre au rang des disciples de Socrate.

Diogène usait d'un double pallium, à cause du froid. Une besace remplaçait le cellier ; ses membres vieillis et fatigués n'avaient pour tout soutien qu'un bâton..... Son habitation consistait en un tonneau, qu'il appelait plaisamment « sa maison roulante ». Pour coupe, il se servait du creux de sa main[1].

Socrate succombant comme un martyr, et Diogène surmontant la fièvre en se donnant la mort (?!), ne nous donnent-ils pas l'exemple du mépris de la vie[2]?

Quel amour de la vertu dans la conduite de ce jeune homme (Spurina) se mutilant la bouche pour détourner de lui le regard des femmes.

Virginius tue sa fille pour la soustraire au viol de Claudius..... Metellus frappe sa femme à mort parce qu'elle aime le vin et qu'une femme qui boit a la porte ouverte à tous les vices et fermée à toutes les vertus..... Sulpicius renvoie la sienne parce qu'elle a parlé en public, la tête découverte..... Sempronius divorce parce que sa femme assiste aux jeux à son insu[3]..... « Proh! pudor! et multos christianorum novimus lenocinium in uxoribus exercentes[4] ».

Voici quelques exemples de leur amour pour la virginité : la fille de Démotion apprenant la mort de son époux, se tue, de peur d'un second mari, « car, dit-elle, mon corps est encore intact ».

[1] *Theol. Christ.*, p. 423-424.
[2] *Theol. Christ.*, p. 426-427.
[3] *Theol. Christ.*, p. 429-435.
[4] *Theol. Christ.*, p. 435.

Les vierges de Milet, craignant une soldatesque effrénée, échappent à l'ignominie par la mort, montrant par là qu'à des cœurs honnêtes la pudicité est plus chère que la vie.

Nichanor s'éprend d'une esclave. Celle-ci, préférant sa vertu à un royaume, accepte la mort plutôt que les embrassements du vainqueur de Thèbes.

Une vierge thébéenne, violée par un soldat, l'étrangle durant son sommeil, puis se tue avec joie, ne voulant plus vivre sans sa virginité et contente de l'avoir vengée. Dieu lui-même n'a-t-il pas prouvé, par le miracle, combien leur vertu lui était chère, témoin la vestale Claudia, soupçonnée de déshonneur, et prouvant son innocence en tirant avec sa ceinture un navire que plusieurs milliers d'hommes n'avaient pu amener[1].

Voici maintenant les modèles de la fidélité conjugale, les Lucrèce, les Plantius, les Hypsicratea[2].

Après de semblables prémisses, la conclusion devient facile. On doit citer le philosophe parce que sa doctrine est celle du chrétien ; comme lui il a connu les mystères. On doit le citer encore, car en lui se trouvent toutes les vertus qui ont illustré le Christianisme. L'héroïsme du martyr dans Socrate et Diogène ; la pauvreté évangélique dans Cratès, Antisthènes ; la sublimité de la vie contemplative dans les platoniciens et les Esséniens ; la fidélité conjugale dans les Metellus et les Lucrèce ; la virginité, poussée jusqu'à l'héroïsme, dans les vierges de Milet. Toutes les vertus se retrouvent donc chez les païens et païennes philosophes, et à un degré plus élevé que chez nombre de chrétiens. Pourquoi donc refuser leur témoignage, lorsqu'il cadre avec notre foi ? On doit

[1] *Theol. Christ.*, p. 436-437.

[2] *Theol. Christ.*, p. 437.

citer enfin les philosophes, parce que Jérôme et Augustin l'ont fait; c'est dans ce dernier, d'ailleurs, que j'ai puisé toutes ces citations.

Jérôme n'a-t-il pas dit, avec le Deutéronome, qu'il fallait raser la tête de la femme captive (philosophie païenne), ses sourcils, lui couper les ongles du corps et la prendre ainsi comme épouse[1]?

Augustin n'enseigne-t-il pas qu'on doit faire aux philosophes païens ce que les Juifs firent aux Egyptiens. « Lorsque les philosophes, surtout les platoniciens, dit-il, ont enseigné des choses qui devaient s'accorder avec notre foi, nous ne devons point craindre de les leur ravir, comme appartenant à d'injustes possesseurs. Faisons-leur ce que les Juifs firent aux Egyptiens. Ils leur prirent nombre de choses pour les faire servir au culte du vrai Dieu; nous aussi approprions-nous les maximes et l'enseignement des philosophes pour les adapter à l'explication de la doctrine véritable[2] ».

Tels sont l'estime et l'admiration que notre dialecticien professe à l'égard des doctrines et des vertus des philosophes, et encore ne faisons-nous que résumer succinctement le IIe livre de sa *Theologia christiana*[3], livre consacré tout entier à faire leur panégyrique, afin de justifier ses appels à leurs témoignages.

Le lecteur aura sans doute remarqué que cette défense est tout à fait en dehors de la question. On ne reprochait pas à Abélard de s'être servi des philosophes, mais bien d'en avoir abusé. Personne n'avait nié qu'il ne se rencontrât chez les païens des traits de courage, voire même d'héroïsme, dignes d'imitation. Bernard, pas plus que

[1] *Theol. Christ.*, p. 401.

[2] *Theol. Christ.*, p. 441.

[3] Edit. Cousin, p. 401-447.

Guillaume de St-Thierry, ne s'étaient refusés à accepter la pensée d'Augustin et de Jérôme, par laquelle on devait ravir aux platoniciens les vérités qui, dans leur opinion, avaient été volées au mosaïsme. Mais ce qu'on lui reprochait, c'était d'avoir accordé aux philosophes une autorité presque égale à celle des prophètes en matière de *Trinité*. Là était l'objection ; Abélard la reconnaît et la pose en ces termes : « Dans la partie supérieure de cet ouvrage, nous avons réuni les témoignages, tant des prophètes que des philosophes afin de prouver la foi à la Sainte-Trinité. Donner ainsi une autorité presque égale aux Saints-Pères et aux philosophes, c'était ouvrir le chemin à la critique[1] ».

On le voit, notre philosophe a parfaitement compris l'objection et la pose très clairement. Pour la résoudre, il devait montrer que, sur la question de la Trinité, les témoignages des philosophes avaient une force de persuasion, une certitude de croyance et une sûreté de dogmatique presque égale à celles des Saints-Pères et des prophètes. Loin d'entrer dans cette démonstration qui, seule, mettait fin à toute difficulté, Abélard se contente d'apporter le témoignage d'Augustin[2] et de Jérôme[3], recommandant l'emploi des philosophes, — affirme plus énergiquement que jamais, mais sans aucune preuve, que ces derniers ont connu : Trinité[4], Incarnation, Rédemption[5], — que leur salut est assuré[6], — qu'ils ont donné l'exemple de toutes les vertus chrétiennes :

[1] *Theol. Christ.*, p. 401.

[2] *Theol. Christ.*, p. 437.

[3] *Theol. Christ.*, p. 401.

[4] *Theol. Christ.*, p. 406.

[5] *Theol. Christ.*, p. 407.

[6] *Theol. Christ.*, p. 407 et 441.

amour de la vérité[1], vie contemplative et austère[2], mépris des richesses[3], de la vie[4], amour de la vertu[5], de la virginité[6], de la chasteté, le tout corroboré par le miracle[7].

La conclusion de semblables prémisses était celle-ci : il faut se servir du témoignage des philosophes, — ce que personne ne niait ; mais non pas cette autre : Dans la question du mystère de la Sainte-Trinité, le témoignage des philosophes a une autorité presque égale à celui des Pères et des prophètes. Or, c'est précisément ce qu'Abélard devait prouver. Il ne le fit pas et, en ne le faisant pas, il justifiait l'attaque de ses adversaires.

Remarquons encore combien le plaidoyer d'Abélard est celui d'un rhéteur plutôt que d'un logicien. La discussion, en effet, est entre les philosophes et la Trinité, et Abélard répond en s'étendant sur la virginité des vierges et la chasteté des femmes. La relation me paraît peu logique. Peut-être pensait-il à Héloïse.

§ 8.

Dès les premiers siècles de l'Eglise, la question de savoir quelle position on devait prendre vis-à-vis des auteurs païens avait été posée ; les Pères l'avaient résolue différemment.

Quelques apologistes chrétiens, espérant attirer le gentil à la foi, voulaient qu'on cherchât dans la philosophie

[1] *Theol. Christ.*, p. 417.
[2] *Theol. Christ.*, p. 429-436.
[3] *Theol. Christ.*, p. 420.
[4] *Theol. Christ.*, p. 426.
[5] *Theol. Christ.*, p. 429.
[6] *Theol. Christ.*, p. 436.
[7] *Theol. Christ.*, p. 437.

païenne tous les points de contact, toutes les similitudes, même éloignées, qui pouvaient se rapprocher du christianisme; parfois même, ils les forçaient, les exagéraient. Puis ils prouvaient que ces vérités n'étaient qu'un écho de la révélation.

Les principaux représentants de cette école sont, chez les Grecs : St-Justin, Clément d'Alexandrie, son élève Origène, Eusèbe de Césarée, St-Cyrille d'Alexandrie; chez les Latins : St-Jérôme et St-Augustin.

A l'opposé de ce système, que je pourrais appeler de conciliation, se trouvaient d'autres apologistes qui pensaient arriver au même but en faisant ressortir non plus les points de ressemblance qui existaient entre la philosophie et le christianisme, mais les points de dissemblance.

Ils veulent convertir les païens en opposant la vanité de leurs dieux et la turpitude de leurs philosophes à la pureté de la doctrine et la beauté de la morale chrétienne.

A cette école appartiennent Tatien, Hermias, Athénagore, chez les Grecs; chez les Latins, les principaux représentants sont Tertullien, Arnobe, Lactance et Hypollite, l'auteur présumé des Philosophumena.

Abélard, nous l'avons vu, appartient à la première école; il copie les Pères qui s'y rattachent, exagère leurs affirmations sans tenir aucun compte du but qu'ils poursuivaient. Augustin et Jérôme veulent qu'on accepte les vérités contenues dans la philosophie païenne et qui cadrent avec le christianisme. Abélard ira plus loin : recourant à l'interprétation allégorique et mystique, il prouvera facilement que les assertions des philosophes ne diffèrent point de notre croyance.

Augustin affirme que Platon a deviné le Verbe, mais non le St-Esprit.

Abélard, maintenant l'affirmation d'Augustin, se chargera de prouver que Platon a non seulement enseigné l'existence du St-Esprit, mais encore fait connaître sa nature et ses propriétés.

Jérôme et Augustin avaient rapporté certains faits généreux et héroïques dont l'antiquité, toute corrompue fût-elle, n'était pas complètement exempte. Abélard les recueille soigneusement, les groupe, en fait une thèse exclusive et se tait sur ces autres affirmations des mêmes Pères : Les philosophes sont pervers, car ils ne croient qu'à leur science et non aux révélations divines[1]. L'orgueil des philosophes les a empêchés de rendre à Dieu le culte qui lui était dû ; aussi adorèrent-ils les idoles[2]. — Porphyre lui-même, tout hostile qu'il fût aux chrétiens, rougissait des folies débitées par les philosophes..... ab ipsis (philosophorum) deliramentis erubescendo[3]. — On ne doit pas chercher la religion chez les philosophes (Religionem ab eis non esse quærendam[4]).

Voilà pour Augustin ; écoutons Jérôme..... Les plus célèbres d'entre les philosophes grecs avaient publiquement, non pas des concubines (concubinas), mais des « concubinos[5] »..... Les nations se sont laissées aller aux crimes les plus révoltants..... et quelques philosophes ont poussé l'orgueil jusqu'à en prêcher le non repentir[6]. — « J'estime que les philosophes sont des ani-

[1] Aug., *Opp.*, IV. *Patrol. Lat.*, Tome XXXVI, Col. 111.

[2] Aug., *Opp.*, III. *In Joh. Evang.*, Tract. II, Col. I, 4. *Patr. Lat.*, Tome XXXV, Col. 1390.

[3] Aug., *Opp.*, V. *In sermone resurrect.*, 242. *Patr. Lat.*, Tome XXXVIII, Col. 1137.

[4] Aug., *Opp.*, III. *De verâ religione*, L. I, Cap. V. *Patr. Lat.*, Tome XXXIV, Col. 126.

[5] Hieronymi : *Opp.*, I. *Comm. in Isaïam*, L. I, Col. II, 7. *Patr. Lat.*, T. XXIV, Col. 47.

[6] ...Aut certe ultra concessam viri ad feminam conjunctionem,

maux, parce qu'ils regardent leurs propres pensées comme étant la véritable sagesse[1] ».

Ces affirmations étaient la destruction de la thèse d'Abélard; aussi, quoiqu'il les eut sous les yeux, a-t-il bien soin de les passer sous silence. C'était pourtant le cas d'appliquer sa méthode critique du *Sic et Non*.

Non seulement il tait ce qui est opposé à sa thèse, mais encore il détourne de leur but primitif certains faits rapportés par les Pères.

Ainsi tous les actes de vertu, un seul excepté[2], qu'il vient de citer et qui servent à poser les philosophes comme des modèles de vertu chrétienne sont empruntés à St-Jérôme dans sa lettre contre Jovinien. Ce qu'il importe de mettre en relief, c'est le but qu'avait St-Jérôme en les recueillant; Jovinien avait affirmé que vierges, femmes mariées et veuves avaient le même mérite[3].

Jérôme lui répond d'abord en démontrant par une quantité de textes tirés de l'Ancien et du Nouveau-Testament que la virginité avait été approuvée par Dieu, consacrée par Jésus-Christ et enseignée par les apôtres, et que la révélation lui avait donné la palme sur le mariage.

Puis il finit la première partie de son plaidoyer en répondant à cette objection si stupide, mais si répandue

ad majorem conscendunt, masculi in masculos turpitudinem operantes... quidam philosophorum indoloriam praedicavit.

Hieronym., *Opp.*, VII. *Comm. in Epist. ad Ephesios,* L. II, C. IV. *Pat. Lat.*, Tome XXVI.

[1] Animales reor esse philosophos qui proprios cogitatus putant esse sapientiam. Hieron. : *Opp.*, VII, L. III, C. V. *Patrol. Lat.*, Tome XXVI, Col. 411.

[2] Celui du jeune Spurina se mutilant la bouche (Valerius Maximus).

[3] Hieron., *Opp.*, II. *Adversus Jovinianum,* Lib. I, 3. *Patr. Lat.*, Tome XXIII, Col. 214.

dans les basses couches des populations hérétiques et aussi chez les gens de toutes religions et de toutes sociétés, mais dont la conduite est plus ou moins douteuse, pour ne pas dire corrompue.

La voici : « Si tous sont vierges, comment le monde subsistera-t-il ? » Je donne à titre de renseignement la réponse de St-Jérôme : « Je répondrai par un argument semblable : Si toutes les femmes sont veuves ou continentes dans le mariage, comment la race des mortels sera-t-elle propagée? De cette manière, l'existence de l'un entraînera nécessairement la destructien de l'autre. Par exemple : *Si* tous sont philosophes, il n'y aura pas d'agriculteurs. *Si* tous sont agriculteurs, il n'y aura plus d'orateurs, de jurisconsultes, plus de précepteurs des autres arts. *Si* tous sont princes, qui donc sera soldat ? *Si* tous sont la tête, de quoi les appellera-t-on la tête, puisque les autres membres feront défaut ? Tu crains que si un grand nombre de femmes désirent la virginité, les louves disparaissent, les adultères cessent, les enfants ne vagissent plus aux cités ni dans les bourgs?..... Regarde ; ne vois-tu, pas chaque jour verser le sang des fornicateurs ; ne vois-tu pas les adultères condamnés ; ne vois-tu pas, au milieu des lois, des hâches, des tribunaux, dominer une volupté furibonde. Non, non, ne crains pas que tous deviennent vierges ; c'est une chose difficile que la virginité et elle est rare parce qu'elle est difficile, car « beaucoup d'appelés, peu d'élus ». Il appartient à beaucoup de commencer, à peu de persévérer. Voilà pourquoi la récompense de ceux qui auront persévéré sera grande[1] ».

Ceci dit à titre de renseignement, venons à la question. Jovinien avait affirmé que la *virginité* était inconnue

[1] Hieron., *Adv. Jovin.,* L. I. 36. *Pat. Lat.*, Tome XXIII, Col. 259.

des païens, que le Christianisme l'avait établie comme un dogme nouveau et contre nature[1]. St-Jérôme répond en parcourant les histoires grecques, latines et barbares et montre que la virginité avait toujours excité une grande vénération et que nombre de vierges, dont il cite les noms, avaient préféré la mort au viol[2].

Comme enfin Jovinien avait attaqué le jeûne et les mépris des richesses des premiers chrétiens, Jérôme lui prouve l'iniquité de ses affirmations, soit par l'Ecriture-Sainte, soit par l'exemple des philosophes, exemples cités plus haut par Abélard[3].

Ce Jovinien, moine apostat, adonné à la luxure et abusant de ses richesses, attaque, ainsi qu'on le voit, les vertus chrétiennes, surtout la virginité qui s'opposait directement à sa vie voluptueuse. (C'est la manière d'agir des Joviniens modernes). Jérôme combat ses absurdités par l'Ecriture, ainsi que par les exemples épars rencontrés dans le paganisme et soigneusement conservés par les auteurs païens. Cette manière d'agir était logique. Qu'y avait-il en effet de plus propre à faire rentrer un chrétien en lui-même que de lui opposer l'exemple des païens restés fidèles à la vertu ?

Mais Abélard, en s'appropriant ces exemples, les fait servir à un tout autre but : celui de donner droit de cité aux philosophes en matière de foi, surtout de mystères. C'était là un manque de logique. Sans doute il met bien ces exemples en regard avec la vie corrompue du XII[e] siècle, mais ce n'est là qu'une conséquence et nullement le but qu'il poursuivait.

[1] Hieron., *Adv. Jovin.*, L. I, 41. *Pat. Lat.*, Tome XXIII, Col. 270.

[2] Hieron., *Adv. Jovin.*, L. I, 41-49. *Pat. Lat.*, Tome XXIII, Col. 270-280.

[3] *Contr. Jovinianum*, L. II.

Signalons aussi sa tendance à généraliser. Jérôme rapporte quelques faits isolés, rencontrés, comme il le dit, dans les histoires grecques, latines et barbares[1], et réunit quelques noms dont la moitié appartenaient à des femmes. Abélard s'en sert pour conclure à la vertu de tous les philosophes.

Mais la logique dit fort bien qu'on ne doit pas conclure du particulier au général.

Quant aux apologistes chrétiens de la seconde école, Abélard n'y fait aucune allusion; aussi, pendant qu'il nous montre l'amour de la solitude chez Socrate, de la contemplation chez Platon, le mépris des richesses de Diogène, Tertullien s'exprime en ces termes : « Socrate ne fut-il pas condamné comme corrupteur de la jeunesse?... Diogène ne rougissait pas d'assoupir sa passion avec la courtisane Phryné..... Speusippe, disciple de Platon, fut tué dans l'acte même de l'adultère..... Démocrite se crève les yeux parce que la vue des femmes le pousse à l'incontinence..... En fait d'humilité, je vois Diogène fouler de ses pieds couverts de boue l'orgueil de Platon avec un orgueil plus grand encore..... Voyons leur bonne foi : Anaxagore nie le dépôt qu'il a reçu de ses hôtes...... Aristote fait chasser son ami Hermias de la place qu'il occupait et flatte bassement Alexandre pour le gouverner..... Platon flatte Denys le Tyran pour être admis à sa table..... Aristippe, sous le masque de la plus grande austérité, s'adonne à la débauche[2] ».

Voilà certes des affirmations qui, mises en parallèle avec celles d'Abélard, affaiblissent singulièrement la thèse de ce dernier.

[1] *Adv. Jovin.*, L. I, Col. 270. Hieron., *Opp.*, II-III. *Patr. Lat.*, Tome XXIII.

[2] Tertull., *Opp.*, I. *Apologeticus.*, C. XLVI, Col. 510-513. *Patrol. Lat.*, Tome I.

De l'apologiste latin, passons aux Grecs; voici Tatien: « En philosophie, dit-il dans son discours aux Grecs, qu'avez-vous de bon? Y a-t-il un seul de vos coryphées qui ait été exempt d'orgueil? Diogène est un cynique qui, voulant donner l'exemple de la frugalité, meurt à la suite d'une intempérance; Aristippe, un débauché; Platon, un gourmand; Aristote, un flatteur; voilà les mœurs de vos philosophes[1] ».

Et ailleurs: « Et vos philosophes, que font-ils de grand et d'admirable? Ils s'en vont, les épaules nues, la chevelure et la barbe abondantes, ayant des ongles pareils à ceux des bêtes féroces. Nous n'avons besoin de rien, disent-ils, mais ils n'en recourent pas moins aux corroyeurs pour leur besace, aux tisserands pour leur manteau, au menuisier pour leur bâton. Leur gourmandise ne dédaigne pas l'argent du riche et l'art du cuisinier. Emule du chien, tu ignores Dieu, tu descends jusqu'à l'imitation de la bête; tu cries sur la place publique avec l'assurance d'un homme qui méprise les richesses, et lorsqu'on ne te donne rien, tu insultes; pour toi, la philosophie est l'art de gagner de l'argent[2].

Je pourrais multiplier ces citations et les auteurs; pour ne pas fatiguer le lecteur, je me contente d'indiquer les endroits de la *Patrologie* où l'on peut trouver des affirmations diamétralement opposées à celles d'Abélard[3].

Les quelques textes que j'ai cités, et que j'aurais pu aisément multiplier, suffisent pour prouver qu'Abélard

[1] *Pat. Grecq.*, Tome VI, Col. 806-807.

[2] Tat., *Orat ad Graecos,* 25. *Pat. Grecq.,* Tome VI, Col. 859.

[3] Tertull., *Apologet.,* 46. *Arnobe adversus Gentes,* L. II, 50. Lactance, *De falsa Sapient.,* L. III. *Hilaire.,* Tract. in LXIV psalm. *Jérôme & Augustin*, voir plus haut. Tatien, *Orat. adv. Graecos,* I-4 et 25. Hermias, *Irrisio philosoph.*, I et sqq. Athenagore, *Legatio pro Christianis,* XI.

ne s'est jamais inspiré de l'école opposée aux philosophes.

Il ne connaissait pas les apologistes grecs, puisqu'il ne savait pas cette langue, et si, dans le *Sic* et *Non*, nous le voyons citer Origène, St-Ephrem, Eusèbe, on est autorisé à croire qu'il n'a pas eu le texte grec en main et qu'il citait des citations.

Quant à Tertullien, Lactance et Arnobe qui, chez les Latins, appartiennent à la seconde école, Abélard ne les cite jamais, parce qu'il ne les connaît pas. Si donc, dans son *Introductio ad Theol.*[1] et sa *Theologia*[2], nous le voyons emprunter à Lactance les vers sibyllins relatifs à la passion du Sauveur, il ne les cite que d'après St-Augustin, car sa citation commence et finit avec celle de ce dernier[3].

CONCLUSIONS

1. *Dans sa défense des philosophes, Abélard est tout à fait en dehors de la question; il doit prouver l'autorité de ces derniers en matière de Trinité et il répond soit en affirmant ce qu'il fallait précisément prouver, soit en exposant des vertus rencontrées chez quelques-uns d'entre eux.*

2. *Il groupe les faits généreux et héroïques dont le paga-*

[1] *Introd.*, p. 57.

[2] *Theol. Christ.*, p. 492.

[3] *Cité de Dieu*, L. XVIII, Chap. XXIII.

nisme n'avait pas été complètement dépourvu et en fait une thèse exclusive.

3. *Il passe sous silence tout ce qui peut affaiblir sa thèse et trahit ainsi sa propre méthode.*

4. *Il s'inspire des Pères, ainsi qu'il le dit lui-même, mais ne les suit point dans le but qu'ils s'étaient proposé.*

5. *Abélard, enfin, n'a aucune connaissance des apologistes chrétiens grecs, puisqu'il ignore cette langue, ni également des latins Tertullien, Arnobe et Lactance; il ne peut donc pas se rendre compte de la position prise par les apologistes vis-à-vis des auteurs païens.*

On voit, par ce qui précède, que l'autorité accordée par Abélard aux philosophes ne trouvait pas chez les Pères une justification adéquate, bien qu'il ait cherché un point d'appui chez eux. Ici, comme ailleurs, la théorie d'Abélard manque de précision et de justesse quoique renfermant un élément légitime.

Il pressent, et à juste titre, que la philosophie et la raison sont une force dont le théologien ne doit pas se priver, mais il ne voit pas avec précision l'usage qu'on doit en faire, dans quelle limite il est légitime et dans quelle autre il demeure inefficace.

DEUXIÈME PARTIE

Méthode d'Abélard appliquée à la Trinité.

§ I.

Je me suis efforcé, dans la première partie de ce travail, de faire connaître la méthode d'Abélard.

S'il nous était permis de la résumer en un mot, nous dirions que c'est une œuvre critique qui, tout en élargissant le cercle de la pensée humaine, devait ouvrir le chemin aux esprits spéculatifs et aboutir, avec St-Thomas, à une formule dogmatique exacte.

Ce travail a fait connaître ce qu'il y avait d'original chez Abélard et ce qui, en le mettant au-dessus de ses contemporains, en a fait, plus que personne, le créateur de la scolastique.

Après avoir étudié la méthode, passons au système et voyons les résultats obtenus.

Abélard a traité presque toutes les parties de la Théologie. Dieu et ses attributs, Trinité, création, péché originel, Incarnation, Rédemption, théorie de la grâce, rien d'important ne lui a échappé.

Ne pouvant entrer dans les détails de toutes ces questions, nous nous bornerons à faire connaître sa pensée sur le mystère de la Sainte-Trinité, c'est-à-dire sur le sujet le plus débattu et le plus important de cette période.

Avant d'entrer en matière, rappelons encore une fois la contradiction formelle qui existe entre la théorie et la pratique chez Abélard. Nous l'avons entendu affirmer l'impossibilité où était la raison humaine de démontrer le mystère, et maintenant nous allons le voir tenter une démonstration absolument rationnelle de la Trinité. C'est là une contradiction, j'en avertis le lecteur, afin qu'il ne soit pas surpris. Ceci dit, exposons ses théories sur l'objet qui nous occupe.

Théorie d'Abélard sur la Trinité.

En étudiant ce mystère, la première question qui se pose est celle-ci : *An sit,* existe-t-il ? Logicien avant tout, Abélard ne pouvait manquer d'y répondre. « La religion chrétienne, dit-il, tient qu'il n'existe qu'un seul Dieu et non plusieurs, seul Seigneur de tous, seul créateur, seul principe, seule lumière, seul souverain bien, seul immense, seul tout puissant, seul éternel, substance une ou essence absolument immutable et simple, en qui ne peut être aucune partie ni rien qui ne soit elle-même, seule véritable unité en tout, hors en ce qui concerne la pluralité des personnes divines ; car en cette substance si simple ou indivisible et pure, la foi confesse trois personnes en tout co-égales et co-éternelles, et qui ne diffèrent point, comme des choses numériquement diverses, mais seulement par la pluralité des propriétés, Dieu le père, Dieu son fils et Dieu son esprit procédant de tous deux. Une personne n'est point l'autre, bien qu'elle soit ce qu'est l'antre. Celui qui est père, n'est point fils ou St-Esprit ; de même encore celui qui est fils n'est point St-Esprit, et cependant ce que le Père est, le fils l'est, le St-Esprit l'est et réciproquement ; car, si le Père, le Fils et le St-Esprit sont un seul et même Dieu,

un par la nature, un par le nombre, un par la substance, cependant, considérés sous le rapport des propriétés, ils sont personnellement distincts, en sorte que, si celui-ci n'est pas autre chose (aliud) que celui-là, il est cependant un autre (alius)[1] ».

Telle est la profession de foi d'Abélard sur la Trinité; on le voit, elle est orthodoxe. L'unité de nature et de divinité, la triplicité de personnes également parfaites y sont expressément reconnues[2].

Après cette profession de foi, que Guillaume de St-Thierry, un de ses premiers adversaires, a qualifiée de laudabili et egregia[3], Abélard va nous dire ce que c'est que la Trinité.

Le nœud Gordien de la question est celui-ci : Comment concilier l'unité de nature avec la Tripliciié de personnes?

Là était la difficulté; là aussi, au témoignage d'Abélard, se donnaient rendez-vous les attaques et les moqueries des philosophes[4]. Aussi, au commencement de sa théologie, aborde-t-il immédiatement cette question : « Que signifie, dans une nature toujours identique à elle-même, la distinction de trois personnes? » Cette question résolue, il annonce qu'il va la défendre contre les violentes attaques des philosophes[5].

[1] *Introd.*, p. 10.

[2] Cette profession de foi est répétée en termes divers, mais équivalents, et avec un développement plus grand, soit dans le *Tract. de Unitate et Trinitate,* p. 30 à 33, et dans la *Theol. Christ.*, p. 465 à 468. Voir aussi son apologie, Cousin, II, p. 470. Le dogme chrétien y est affirmé et professé.

[3] Disputatio adversus Peter Abælardum, *Patr. Lat.*, t. 180, col. 250.

[4] *Introd.*, p. 12.

[5] Contra vehementes philosophicas impugnationes defendi. *Introd.*, p. 12.

Suivons donc ce plan et montrons la manière dont Abélard comprend la distinction des trois personnes, et quelle solution il donne aux objections de ce qu'il appelle les pseudo-philosophes.

La distinction des trois personnes[1], dit-il, n'a pas d'autre but que de décrire la perfection du souverain bien. Le Père désigne la puissance de la divine majesté en vertu de laquelle il peut faire tout ce qu'il veut; par Fils il faut entendre la sagesse qui connaît tout et ne saurait être trompée; par St-Esprit, la charité ou la bonté qui dispose le tout pour le mieux, conduit tout à bonne fin et sait tirer le bien du mal[2].

Dire donc qu'il y a trois personnes en Dieu: Père, Fils et St-Esprit, c'est dire que la divine substance est puissante, sage et bonne, ou mieux: la puissance, la sagesse, la bonté elle-même. C'est dans ces trois termes que consiste le souverain bien, et l'un sans l'autre est de nulle valeur. Une puissance sans sagesse est fatale et funeste; une sagesse sans puissance manque d'efficacité.

Sagesse et Puissance, enfin, sans bonté, sont à craindre. Mais là où se rencontrent pouvoir, bon vouloir et sagesse, là aussi se trouve la plénitude du bien.

Cette distinction ne sert pas seulement à faire connaître le souverain bien, mais encore à exciter la religion dans l'homme. Ce qui nous soumet à Dieu, c'est la crainte et l'amour. La sagesse qui connaît le mal, la

[1] Le plan que se propose Abélard est exactement celui de St-Augustin. Voici, en effet, ce que nous dit celui-ci au livre Ier, chapitre 2, de son ouvrage *De Trinitate*: « J'entreprends donc, avec le secours du Seigneur notre Dieu, d'exposer à mes adversaires les diverses raisons qui nous font croire comment en un seul et vrai Dieu existe la Trinité de personnes et l'unité de substance. Au reste, je me propose bien moins de faire taire leurs froides plaisanteries que de les amener à proclamer l'existence de cet être qui est souverainement bon ».

[2] *Introd.*, p. 12-13.

puissance qui peut le punir, réveillent en nous la crainte; la bonté, au contraire, l'amour, car plus une personne est bonne, plus nous l'aimons..... Ainsi, par le nom du Père, on désigne, ainsi que nous l'avons dit, la puissance, par celui de Fils la sagesse, par celui de St-Esprit la bonté[1].

Il est facile de s'apercevoir qu'Abélard confondra la théorie de l'appropriation avec celle de la propriété des personnes. Se basant sur des textes pris dans la Ste-Ecriture et dont les Pères, Augustin surtout, s'étaient servis pour affirmer les *attributions* particulières de chacune des personnes, il va en faire les *propriétés* spéciales de chacune d'elles. En effet, dit-il, l'étude de l'écriture et de l'autorité apostolique nous conduit à cette conclusion que, par le nom de Père, on exprime spécialement la toute puissance. C'est le Père en effet qui a ressuscité le Fils par sa gloire, c'est-à-dire par la vertu de sa puissance..... le Fils lui a obéi..... Ces paroles, comme ces exemples, ne prouvent-ils pas que la puissance et ses œuvres appartiennent spécialement et en propre au père?

Au Fils appartient spécialement et en propre la sagesse; aussi le Père lui a-t-il remis le jugement: « *Pater omne judicium dedit filio* », car juger est du ressort de la sagesse. Le Fils s'appelle aussi *λογος*, c'est-à-dire concept de l'esprit, raison de l'intelligeance, expression propre à désigner la sagesse.

En attribuant spécialement au St-Esprit: la rémission des péchés, la naissance spirituelle par le baptême, la confirmation, etc....., ne lui attribuons-nous pas en propre la charité, car toutes ces œuvres n'en sont que l'effet.

« D'après tous ces témoignages, il est clair que la divine puissance doit s'exprimer par le nom de Père, la

[1] Voir *Tractat.*, p. 2-4. *Intr.*, p. 12, 13, 15. *Theol. Christ.*, p. 359-361.

divine sagesse par celui de Fils, et qu'enfin la bonté ou la divine grâce doit s'appeler le St-Esprit[1] ».

Quelle est la pensée d'Abélard? Serait-ce de changer l'attribution en propriété et de substituer aux noms de Père, de Fils et de St-Esprit ceux de Puissance, Sagesse, Bonté, et arriver ainsi à cette conclusion que rejettera un esprit sérieux : Le Père n'étant ni Fils, ni St-Esprit ne sera ni sagesse, ni bonté.

Le Fils n'étant ni Père, ni St-Esprit ne sera ni Puissance ni Bonté.

Le St-Esprit, enfin, n'étant ni Père, ni Fils ne sera ni Puissance ni Sagesse?

Abélard, sans doute, ne tire pas de semblables conclusions et, au premier abord, il ne semble pas qu'on puisse les lui imposer. Il reconnaît que la puissance appartient en propre au Fils et au St-Esprit, comme au Père ; il en est de même des autres attributs; jamais il n'aura l'intention de dépouiller une des trois personnes des attributs qui conviennent à la communauté de nature. Il n'y a qu'un Dieu, qu'un tout-puissant, dit-il. Chaque personne est Dieu, donc chaque personne est le tout-puissant. « Nous affirmons que le St-Esprit et le Fils n'est pas moins puissant que le Père. Ce qu'une personne peut, l'autre le peut également, donc chacune est toute puissante[2] ». Et, cependant, après de semblables affirmations, il ajoute : « Posons Dieu le Père comme la puissance divine et Dieu le Fils comme la divine sagesse et considérons que la sagesse est une certaine puissance[3]..... une certaine portion de la puissance divine qui est la

[1] *Intr.*, p. 18-21.

[1] *Intr.*, p. 16.

[2] *Intr.*, p. 98. *Theol. Christ.*, p. 525.

toute puissance[1]..... La bonté désignée par le nom de St-Esprit n'est pas en Dieu quelque puissance ou sagesse, car être bon n'est pas être sage ou puissant. La sagesse est une certaine puissance, tandis que l'affection de la charité appartient plus à la bonté de l'âme qu'à sa puissance[2] ».

Qu'est-ce à dire? Le Fils n'aurait-il qu'un peu de puissance, le St-Esprit point du tout?

« Mais, s'écrie Rémusat, la pensée contraire ressort constamment et clairement de la foi et de la doctrine d'Abélard. Il y aurait injustice de lui reprocher une induction éventuelle ou possible, comme une maxime établie. Il y aurait malice dans l'imputation[3] ».

Vacandard, s'inspirant de ces idées, aboutit à la même conclusion. « Abélard, dit-il, reconnaît que chaque personne en Dieu participe aux attributs essentiels, et, parmi ces attributs, la toute puissance, à ses yeux, occupe en quelque sorte la première place. Il y aurait donc méprise, pour ne pas dire injustice à lui reprocher d'avoir diminué et par conséquent aboli la divinité du St-Esprit en le privant d'un attribut essentiel[4] ».

Mais, alors, comment expliquer la contradiction que nous avons signalée?

On le tente de la manière suivante: « Dieu est une substance en trois personnes. Ces personnes ne sont pas

[1] « Est itaque Filium gigni à Patre divinam sapientiam ita, ut determinatum est, ex divinâ potentia esse, cùm ipsa ut dictum est, Sapientia quaedam sit potentia, atque ipsius Potentiae Dei, quae est omnipotentia, *quasi* portio quaedam ipsa sit sapientia, quomodo et quislibet filius portio quaedam parentum quodam modo dicitur ». *Theol. Christ.*, p. 526.

[2] *Introd.*, p. 200.

[3] Ouvrage cité, tome II, livre III, p. 305.

[4] Vacandard, p. 199-200.

distinctes par la substance, mais par les relations.....

Ces relations, que le langage théologique exprime par les noms de Père, de Fils et de St-Esprit, ne pourrait-on pas les exprimer avec une égale justesse par les noms des trois attributs divins, la Puissance, la Sagesse et la Bonté? Abélard se crut autorisé à le faire..... Il substitua donc dans son esprit cette distinction : Puissance, Sagesse et Bonté aux deux autres, celle de Père, Fils, St-Esprit, et celle d'Inengendré, Engendré, Procédant[1]. »

L'objection n'est nullement résolue. Abélard affirme que le Père, le Fils, le St-Esprit sont également puissants, et, d'autre part, il dit : Le Père est la puissance divine... le Fils la sagesse et à ce titre quelque puissance[2]... le St-Esprit désigne la bonté; à ce titre « il n'est pas en Dieu quelque puissance ou sagesse[3] ».

N'est-ce pas dépouiller le St-Esprit d'un attribut essentiel? C'est ce que n'ont pas cru les critiques que j'ai cités. Ils croient résoudre la difficulté en disant qu'Abélard substitua aux noms de Père, Fils et St-Esprit ceux de Puissance, de Sagesse et de Bonté.

Ceci n'explique rien. Après, comme avant, on se demande comment concilier les deux affirmations contradictoires citées plus haut.

A ne tenir compte que des paroles mêmes d'Abélard sans lui prêter des intentions qu'il n'a peut-être jamais eues, je crois pouvoir affirmer qu'il n'y a aucune contradiction chez lui. Tantôt, en effet, il considère la Trinité au point de vue de ses opérations *ad extra;* alors il affirme que le Père, le Fils et le St-Esprit sont également puissants, tantôt il la considère dans sa manière

[1] Vacandard, p. 200-201. Rémusat, tome II, p. 305-307.

[2] *Introd.*, p. 16.

[3] *Introd.*, p. 100.

de subsister *(modus subsistendi)*; à ce point de vue, il affirme que le Père est la toute puissance et le Fils une certaine puissance seulement. Il distingue donc entre l'opération et le mode de subsistance et, suivant qu'il considère ce point de vue ou cet autre, il croit que les personnes sont égales en puissance, ou plus ou moins puissantes, ou pas du tout. Mais laissons-le parler lui-même; ses propres paroles sont préférables à toute interprétation :

« Bien que chacune des trois personnes, dit-il, soit également puissante, parce que chacune peut faire ce qu'elle veut, il n'est pas nécessaire qu'elles aient le même mode d'existence, puisque, grâce à leurs propriétés, elles sont réciproquement distinctes. Seul, en effet, le Père est Père, c'est-à-dire inengendré; seul le Fils engendré, seul le St-Esprit procédant. Si donc, chacune des personnes est toute puissante, c'est parce que chacune peut faire ce que l'autre fait; mais il n'est nullement nécessaire que l'une soit ce qu'est l'autre, ou ait le même mode d'existence qu'elle. Si nous rapportons la puissance tant à la nature de subsister *(tam ad naturam subsistendi)* qu'à l'efficacité de l'opération *(quam ad efficaciam operationis)*, nous verrons que cette toute puissance appartient en propre et personnellement *(proprie vel specialiter)*, comme *propriété*, à la personne du père, qui, non seulement peut, en qualité de Dieu faire ce que peuvent les deux autres, mais encore tient l'existence et avec elle la puissance de lui seul. C'est de lui que les deux autres personnes reçoivent l'être et le pouvoir de faire ce qu'elles veulent... Ainsi donc, Maxime, en disant du Père qu'il est tout puissant par la divinité inengendrée, entendait qu'il possédait la puissance non seulement quant à l'effet de l'opération *(quantum ad operationis effectum)* mais encore quant au mode d'existence

(ad subsistendi modum), et qu'ainsi il est proprement tout puissant de deux manières[1] ». Ce texte prouve clairement que si Abélard reconnaît le Fils égal en puissance au Père, quant à l'effet de l'opération, cependant il n'attribue pas moins spécialement au Père la toute puissance, car, considéré dans le mode de subsister, le Fils n'est pas aussi puissant. Ainsi donc, le Fils et le St-Esprit sont tout puissants quant à l'effet de l'opération, mais non quant au mode de subsister, car ils ne sont pas par eux-mêmes, le Père seul étant par lui-même aura à proprement parler la plénitude de la puissance et quant à l'opération et quant au mode de subsister[2].

Cette distinction établie, et qui ressort du texte même d'Abélard, donne la clef des prétendues contradictions que nous avons signalées.

Toutes les fois, en effet, qu'il affirme que le Père, le Fils et le St-Esprit sont également puissants, ou encore qu'au St-Esprit et au Fils appartiennent la puissance comme au Père, il entend : quant à l'opération.

Mais quand il s'agira du mode d'existence ou des relations qui existent entre les trois personnes, alors il reviendra à cette affirmation : « Posons Dieu le Père comme la puissance divine... et Dieu le Fils comme la divine sagesse et considérons que la sagesse est une certaine puissance..... une certaine portion de la puissance divine qui est la toute puissance... La bonté, désignée par le nom de St-Esprit, n'est pas en Dieu quelque puissance ou sagesse, car être bon n'est pas être sage ou puissant[3]. »

Une semblable doctrine ouvrait la voie au Sabellia-

[1] *Introd.*, p. 16-17.

[2] *Patrol.*, tome 180, col. 288.

[3] *Introd.*, p. 16, 98, 100, et *Theol. Christ.*, p. 524-525.

nisme et à l'Arianisme. En substituant, en effet, aux noms de Père, Fils et St-Esprit ceux de Puissance, Sagesse et Bonté, Abélard annulait l'existence réelle des personnes, pour n'y voir que des qualités exprimées par les diverses manifestations de l'être divin[1].

Et en introduisant dans le mode d'exister des personnes divines les noms de « *divine puissance, quelque puissance, être bon n'est pas être sage ou puissant,* » il se rapprochait d'Arius.

Tous deux, en effet, ont un lien commun, celui de conserver et de défendre l'unité divine.

Mais une profonde différence les sépare.

Arius, en effet, en faisant du Fils la première et la plus parfaite des créatures, niait la *consubstantialité* des personnes divines et constituait, par là-même, une infériorité absolue.

Pour Abélard, au contraire, les trois personnes divines ne sont pas autre chose que la distribution du bien parfait. Chacune des personnes est donc Dieu. Néanmoins, en affirmant que dans leur mode d'existence le Père était « *la divine puissance,* » le Fils « *quelque puissance,* » le St-Esprit (la bonté) « *n'est pas en Dieu quelque puissance ou sagesse*[2] », il ne plaçait pas une égalité parfaite entre les trois personnes au point de vue de leur manière d'être, et ouvrait ainsi une route vers l'Arianisme.

Adolphe Hausrath[3], ne se range point à cette conclusion. L'imposer à Abélard, c'est tout à la fois « ne pas comprendre et torturer ses paroles[4]. » « Car, dit-il, si

[1] C'est ce que prouvent les comparaisons apportées par Abélard.

[2] Benignitas... non est in Deo aliqua potentia sive sapientia.

[3] *Peter Abälard*. Leipzig, 1895.

[4] Ouvrage cité, p. 198.

Abélard considère les mots puissance, sagesse et bonté comme les marques distinctives de l'être parfait, ce n'est pas avec l'intention d'affirmer que le Père seul soit Puissance, le Fils seul soit Sagesse et le St-Esprit seul soit bonté, mais ce qu'il voulait c'était de donner à chacune des trois personnes l'attribut propre qui les distingue réciproquement[1] ».

La critique de M. Hausrath prouve tout simplement qu'il ignore le dogme catholique de la Trinité. Car prétendre que les personnes se distinguent réciproquement par un *attribut personnel*[2], c'est confondre la théorie de l'appropriation avec celle de la propriété et supprimer la distinction Trine.

Que le dogme catholique attribue spécialement au Père les œuvres de la Toute Puissance, au Fils celles de la Sagesse, au St-Esprit celles de la Bonté, c'est vrai.

Mais cette attribution n'est personnelle ni au Père, ni au Fils, ni au St-Esprit et, en prétendant faire reposer la distinction trine des personnes sur les mots de Puissance, Sagesse et Bonté, Abélard annulait cette distinction. En effet, si les personnes se distinguent réciproquement par les mots puissance, sagesse, bonté, et que chacune soit puissance, sagesse, bonté, comment les distinguer?

Pour Hausrath encore, la critique de St-Bernard (*Pater est omnipotentia, Filius quaedam potentia, Spiritus Sanctus nulla potentia*), ne répond ni aux paroles ni à l'intention du Péripatéticien du Pallet[3].

[1] Ouvrage cité, p. 199.

[2] Sondern Abälard will nur jeder der drei Personen das ihr eigenthümliche Attribut geben, durch das sie sich von den andern unterscheidet. Ouvrage cité, p. 199.

[3] Ouvrage cité, p. 67.

Qu'Abélard n'ait jamais eu l'intention d'établir des degrés dans la Trinité, je le prouverai dans un instant. Que St-Bernard encore n'ait pas produit textuellement les paroles mêmes d'Abélard, c'est vrai. Mais que la critique de l'abbé de Clairvaux ne répondit pas aux termes employés par le futur condamné de Sens, je le nie et ferai remarquer que c'est précisément l'exposition de M. Hausrath qui ne répond pas aux paroles du Péripatéticien du Pallet.

Mettons en parallèle les affirmations de ces trois personnages :

Abélard.	**St-Bernard.**	**Hausrath.**
...Consideremus quod divina sapientia *quaedam* sit *potentia* (525). In eo (Deo) tamen *quasi partem quamdam Omnipotentiae* dicimus *Sapientiam*, quod cùm ipse Deus ex omnipotentià suà ad infinite agenda se habeat, ex Sapientià ad discernendum tantum sese habet (526). Benignitas ... non est aliqua in Deo potentia sive patientia (100).	Denique constituit Deum Patrem plenam esse potentiam, Filium quamdam potentiam, Spiritum sanctum nullam potentiam ; atque hoc esse filium ad Patrem, quod quamdam potentiam ad potentiam. *Patrol.*, t. 182, col. 1056.	Wenn Abälard Vater, Sohn und Geist aus den drei Momenten der Macht, Weisheit und Güte in Gott ableitete, ohne doch zu läugnen, dass auch Weisheit eine Art von Macht und in *der Güte Weisheit sei*, so brachen sie den Vorwurf von Zaun, Abälard lehre, der Vater sei Macht, der Sohn eine gewisse Macht, der Geist keine Macht, was weder den Worten noch der Meinung unseres Philosophen entspricht.

Ainsi Hausrath interprète : quaedam potentia par « *eine Art von Macht* », c'est-à-dire par une *espèce*, un *genre*, une *sorte* de puissance. Mais cette interprétation est absolument gratuite et opposée aux termes employés par Abélard. Celui-ci, en effet, voulant expliquer ce qu'il entend par « *quaedam potentia* », s'exprime ainsi : « quaedam

potentia..... *quasi portio quaedam*..... ipsius potentiae » et plus loin : « *quasi partem omnipotentiae* », expressions qui ne peuvent en aucune manière se traduire par « *eine Art von Macht* », mais bien par : « *une certaine portion, une certaine partie de la puissance* ».

De plus, ce même auteur pense qu'Abélard n'a jamais nié que la Bonté (c'est-à-dire le St-Esprit) ne fut aussi Puissance ; car, dit-il, « ohne doch zu läugnen (der Abälar) dass... in der Güte Weisheit sei. » Si donc dans la bonté se trouve la sagesse, il s'en suit logiquement qu'il s'y trouvera la puissance, puisque la sagesse est une certaine puissance.

Oui, mais Hausrath n'oublie qu'une seule chose, c'est de motiver son affirmation par une preuve ou un texte. En ne le faisant pas, nous n'avons dans ses explications que sa pensée à lui, et non celle d'Abélard. Or, c'est précisément celle de ce dernier qui nous intéresse.

Contrairement au dire de cet auteur, j'affirme donc : Abélard a *nié* que dans la bonté soit la sagesse. En voici la preuve :

« *Benignitas*, dit-il..., *non est in Deo aliqua potentia sive sapientia.* »

Or, ainsi que nous le savons, « Benignitas » désigne le St-Esprit, d'où la conclusion rigoureuse : « Le St-Esprit... n'est pas en Dieu quelque puissance ni sagesse. »

Aussi est-ce avec raison qu'en parlant de la distinction *trine* des personnes divines, la *Real-Encyclopädie* s'exprime en ces termes :

« Il (Abélard) refuse complètement la puissance du St-Esprit. St-Bernard n'avait pas tort de trouver dans une semblable Trinité les degrés de *omnipotentia*, *semi-potentia* et *nulla potentia*[1]. »

[1] *Real-Encyclopädie* für protestantische Theologie und Kirche.

Mais si nous laissons les termes pour juger l'intention, je suis convaincu que jamais Abélard n'a voulu enseigner semblables erreurs ; toujours il les a condamnées. Il reconnaît la distinction réelle des personnes, l'affirme ainsi que l'égalité de chacune d'elles ; sa profession de foi, mise en tête de l'*Introductio*, répétée dans sa *Theologia Christiana*, et son *Tratactus de Unitate et Trinitate* ainsi que dans son *Apologia*[1] le prouve. Mais alors pourquoi vouloir que les attributs de Puissance, Sagesse, Bonté, s'identifiassent avec les noms de Père, Fils et St-Esprit, et qu'ils ne fussent plus que des « expressions différentes, substituables les unes aux autres, comme des notations diverses de mêmes quantités algébriques[2] ? »

Pour deux raisons : expliquer sa conception de Dieu et rendre le mystère accessible à tous.

Abélard, nous le savons, suit la direction Augustinienne. Or, ce dernier, à la suite de Platon, a une théodicée affective.

Aussi ce que nous trouverons au premier plan de sa théologie, ce ne sera pas Dieu conçu comme *cause première*, mais Dieu conçu comme étant le *souverain bien*.

Le péripatéticien du Pallet a exactement la même notion de Dieu. En tête de son opuscule sur la Trinité, il s'explique en ces termes : « *Summi boni perfectionem, quod Deus est*[3]. »

Mais si Dieu est la perfection du souverain bien, que sera la Trinité ? La description de ce bien parfait. Les

Erster Band, Art. *Abälard*, p. 14. Der heilige Bernard fand nicht mit Unrecht in solcher Trinität die Stufen der omnipotentia, semipotentia et nulla potentia.

[1] Cousin, livre II, page 720.

[2] Rémusat, ouvrage cité, livre III, page 321.

[3] Tract. de *Unitate et Trinit.*, p. 2.

noms de Père, Fils et St-Esprit n'auront donc pas d'autre but[1].

Or, le souverain bien consiste dans la puissance, la sagesse, la bonté.

« Une puissance sans sagesse, dit-il, est fatale et funeste, une sagesse sans puissance manque d'efficacité. Puissance et sagesse enfin sans bonté sont à craindre. Mais là où se rencontrent pouvoir, bon vouloir et sagesse, là aussi se trouve la plénitude du bien[2]. » Or, comme les noms de Père, de Fils et de St-Esprit ne décrivent nullement la perfection du souverain bien, ils sont impropres et doivent être remplacés par ceux de Puissance, Sagesse et Bonté. « Dire donc qu'il y a trois personnes en Dieu, Père, Fils et St-Esprit, c'est dire que la divine substance est puissante, sage et bonne, ou mieux, la puissance, la sagesse, la bonté elle-même[3]. »

On voit, par ses différentes affirmations, que l'erreur d'Abélard procède de sa notion de Dieu et de la Trinité. Dieu, en effet, étant le souverain bien, la Trinité la description de ce bien, il fallait nécessairement substituer aux noms de Père, Fils et St-Esprit, ceux de Puissance, Sagesse et Bonté, qui seuls, en représentant la Trinité, décrivaient le souverain bien.

Cependant, quoiqu'en dise Abélard, sa division du souverain bien en Puissance, Sagesse et Bonté n'est nullement manifeste, car le bien étant un attribut de l'*être*,

[1] Videtur autem nobis suprapositis trium personarum nominibus summi boni perfectio diligenter esse descripta, ut cùm videlicet praedicatur Deus esse Pater et Filius et Spiritus Sanctus, eum summum bonum atque in omnibus perfectum hâc distinctione Trinitatis intelligamus. *Introd.*, p. 12. Tract. de *Unitate et Trinit.*, p. 2.

[2] Tract. de *Unit. et Trinit.*, p. 2-4. *Introd.*, p. 12, 13, 15. *Theol.*, 359-361.

[3] Tract. de *Unitate et Trinitate*, p. 3.

la division de notre philosophe servira à décrire le souverain Être et non le souverain Bien. De plus, cette division est fausse, puisque la troisième personne qualifiée de Bonté n'est autre chose que le bien lui-même.

Mais là n'est pas la seule source des erreurs du futur condamné de Sens. Nous en trouvons une autre dans ses préoccupations apologétiques. Ecoutons-le encore un instant.

« Il est facile, dit-il, de prouver à ceux qui ont horreur de ces termes : « Dieu le Père, Dieu le Fils », qu'ils pensent comme nous. Demandons-leur s'ils croient à cette sagesse de Dieu, de laquelle il est écrit : « Tu as tout fait avec sagesse. » Aussitôt ils répondront : « Nous y croyons. » Or, nous pouvons convenablement inférer qu'ils croient comme nous au Fils de Dieu, puisque par le Verbe ou le Fils de Dieu, nous entendons précisément ce qu'ils entendent par la sagesse de Dieu. De plus, quiconque admet l'existence du Fils admet aussi celle du Père. Par le même raisonnement, nous pouvons les convaincre qu'ils croient au St-Esprit. Il suffit, pour cela, de leur exposer que, sous ce nom, nous désignons la bonté même de la grâce divine. Et j'estime que l'on peut ainsi facilement trouver l'occasion de convertir à notre foi tous ceux qui y sont étrangers en les convainquant, par ces sortes d'inductions, qu'ils ont sur l'objet de la foi le même sentiment que nous, et que bien qu'ils ne la professent pas de bouche comme nous, faute de comprendre la signification de nos expressions, ils la possèdent cependant déjà dans leurs cœurs, selon ce qui est écrit : « On croit de cœur pour la justice[1]. » Ainsi, il veut, par cette substitution de Puissance, Sa-

[1] *Theol. Christ.*, livre IV, p. 550.

gesse, Bonté, aux trois personnes Père, Fils et St-Esprit, persuader le mystère de la Trinité aux Juifs et aux païens.

L'intention était bonne, mais, outre l'impossibilité où est tout esprit logique de prendre des adjectifs pour des personnalités distinctes et réelles, elle conduisait à l'identification des vérités chrétiennes avec les vérités philosophiques. Elle s'efforçait de rendre le mystère rationnel, toutefois sans l'expliquer, et ne considérait plus la révélation que comme un prolongement de la raison philosophique.

Remarquons encore la contradiction, déjà plusieurs fois signalée, par laquelle Abélard détruit en pratique ce qu'il avait établi en théorie. Dans les deux chapitres précédents, nous l'avons vu affirmer l'impossibilité où était la raison humaine de comprendre le mystère, et maintenant il le rend très compréhensible en substituant des attributs aux personnes, et le rend rationnel afin d'en persuader, sans le secours de la révélation, Juifs et païens.

Après avoir ainsi substitué les propriétés aux attributs et fait des trois personnes divines trois prédicats d'une nature toujours identique à elle-même, voyons ce qu'Abélard pense de la génération du Fils, de la procession du St-Esprit, et la manière dont il les explique.

Tout d'abord, la génération du Fils est sans doute d'une compréhension difficile mais non *impossible*[1].

Il sera curieux de voir comment notre philosophe va l'expliquer. Laissons-lui donc la parole.

[1] Illud quod dictum est « generationem ejus quis enarrabit » ad exemplum *difficilis* non *impossibilis* trahit dicens : « Adjiciendo *Quis* difficultatem rei voluit demonstrare ». *Intr.*, p. 23. Hildebert devait répondre : « Sed hoc intellexit Hieronymus de generatione quae est secundum carnem, quae aliquo modo enarrari potest ». *Patr.*, tome CLXXI, col. 1080.

« L'ouvrier, dit-il, en travaillant l'airain et en lui faisant exprimer l'image royale, en fait un sceau qui, cas échéant, scellera la lettre en s'imprimant dans la cire. Le sceau a pour matière l'airain, pour forme la figure de l'image royale; il n'est parfait que par la réunion de ces deux éléments. La matière de ce sceau et le sceau lui-même sont identiques en essence, tous deux, en effet, sont d'airain, et divers par leurs propriétés, car autre est le propre de l'airain, autre celui du sceau, et encore, bien que le sceau d'airain et l'airain aient absolument la même essence, cependant le sceau est fait de l'airain et non celui-ci du sceau. Notez que si l'airain est matière du sceau d'airain, on ne doit point conclure qu'il l'est de soi-même, car rien ne saurait être matière de soi-même. Ainsi donc, quoique dans le sceau d'airain la matière et le matérié soient identiques en essence, cependant la matière n'est pas le matérié, ni celui-ci celle-là.

» Une fois prêt, le sceau est apte à sceller quoiqu'il ne scelle pas actuellement. Mais au moment où il s'imprimera dans la cire, nous trouverons dans une seule substance trois propriétés diverses, l'airain lui-même, le apte à sceller et le scellant. Leurs relations sont les suivantes : le sceau est fait d'*airain;* de l'airain et du sceau réunis résulte le scellant. Ainsi donc, de même que l'airain, le sceau et le scellant sont identiques en essence et divers par leurs propriétés, de même leurs relations sont telles que le sceau tire son existence de l'airain et le scellant de l'airain et du sceau réunis.

» En appliquant ces distinctions en de justes proportions à la Ste-Trinité, il nous sera facile de repousser par le raisonnement les pseudo-philosophes qui nous infestent. »

De même donc que le sceau d'airain est d'airain, c'est-à-dire en quelque sorte engendré par lui, de même le

fils est dit engendré parce qu'il est de la substance du Père. Nous savons que le nom de Père désigne la divine puissance, celui de Fils la divine sagesse. Or celle-ci est, *pour parler ainsi*, une certaine puissance (la puissance de résister à l'ignorance et à l'erreur). Comme le sceau d'airain est un certain airain, la divine sagesse sera une certaine puissance, car elle tient son existence de la puissance, comme le sceau de l'airain. Le sceau d'airain exige nécessairement l'airain, l'homme l'animal, mais non réciproquement ; la divine sagesse, qui est la puissance de discerner, exigera elle aussi la divine puissance, mais sans réciprocité. De même enfin que le sceau d'airain est dit être de la substance de l'airain, la sagesse sera de la substance de la puissance, c'est-à-dire engendrée par elle, en un mot son fils[1].

Telle est cette célèbre similitude, si chère à Abélard, et en même temps, selon lui, si supérieure à toutes celles qui existaient alors.

Avant lui, en effet, on avait tenté d'expliquer la Trinité par la comparaison du soleil éclairant et chauffant. Cette comparaison est insuffisante, dit-il, car « selon les philosophes, autre est la substance du soleil, autre celle de la lumière, tandis que le Père et le Fils sont identiques en essence. De plus, la chaleur ne procède pas en même temps de la lumière et du soleil, comme le St-Esprit du Père et du Fils simultanément. »

Celle de la source, du ruisseau et du lac, développée par St-Anselme, n'a pas un meilleur sort. Pour Abélard, elle peut servir à exprimer l'identité de nature en trois personnes, comme une même eau peut être source, puis ruisseau, puis lac. Mais elle est complètement fausse,

[1] *Introd.*, p. 97-99.

voisine même de l'hérésie, car elle introduit une succession de temps entre les trois personnes[1].

Ces comparaisons n'étaient point nouvelles. Au IIme siècle, en effet, nous voyons St-Justin rejeter celle du rayon de soleil, « car, dit-il, le Fils est numériquement distinct du Père, et non nominalement comme le rayon est nominalement distinct du soleil lui-même[2]. »

A sa suite, son disciple Tatien accepte la comparaison préférée du philosophe martyr, celle d'un feu allumé à un autre feu : « Ainsi, dit-il, quand un flambeau sert à en allumer plusieurs autres, cette distribution de la lumière n'en diminue pas l'intensité dans le premier flambeau : de même le Verbe sortant de la puissance du Père ne rend pas *alogos* celui qui l'a engendré[3]. »

Athénagore, par contre, revient à la similitude condamnée par St-Justin : « L'esprit, dit-il, sort de Dieu et y rentre comme le rayon dans le soleil[4] ».

Plus tard, le savant prêtre Hippolyte expliquait la génération en disant que le Fils sort du Père « comme une lumière est produite par une lumière, comme une eau qui sort d'une source, un rayon qui s'échappe du soleil[5] ».

Ces quelques citations suffisent pour prouver que les comparaisons attaquées par Abélard n'appartiennent en propre ni à Augustin ni à Anselme.

Mais revenons à celle que notre philosophe nous donne comme son œuvre personnelle, celle de l'airain et du sceau d'airain.

[1] *Introd.*, p. 99-100, et *Theol. Christ.*, p. 523-524.

[2] St-Justin : *Dialogue avec Triphon*, p. 128-129.

[3] Tatien : *Oratio adversus Graecos*, N° 5.

[4] Duchêne : Les *Origines chrétiennes*, p. 212.

[5] Duchêne : Les *Origines chrétiennes*, p. 267.

Pour lui, cette comparaison seule a de la valeur. Seule, en effet, elle exprime l'existence simultanée du Père et du Fils, comme le sceau d'airain affirme nécessairement et simultanément la présence de l'airain et du sceau. Mais, si elle a cet avantage, n'oublions pas dans quelle intention Abélard l'a admise. Que veut-il? Répondre à l'objection de Roscelin et montrer que le Père, en engendrant un Fils, ne s'est pas engendré lui-même, ni n'a engendré un autre Dieu. Pour arriver à cette conclusion, il considère la génération du Fils comme une certaine puissance engendrée par une pleine puissance. « Le Père, dit-il, est la divine puissance, le Fils la divine sagesse, et cette dernière quelque puissance[1] ».

Voilà ce qu'il veut prouver. A ce titre, sa comparaison est excellente. « Comme le sceau d'airain est un certain airain, la divine sagesse sera une certaine puissance ».

Et encore : « comme le sceau d'airain exige nécessairement l'airain, mais non réciproquement, la divine sagesse qui est la puissance de discerner exigera, elle aussi, la divine puissance, mais sans réciprocité ».

Comme on le voit, si on se met au point de vue où s'est placé Abélard, sa comparaison est juste. Mais, malheureusement, ce point de vue lui-même est hérétique. Jamais, en effet, on ne peut admettre que, considéré dans son mode de subsistance, le Fils soit une *certaine puissance,* jamais non plus on ne peut soutenir sans hérésie qu'il n'y a pas plus de réciprocité entre le Père et le Fils qu'il n'y en a entre l'airain et le sceau d'airain. Car si le sceau d'airain exige l'airain, celui-ci n'exige pas le sceau, il peut subsister et être airain sans lui, tandis que, dans la Trinité, le Fils exige le Père, et le Père le Fils. La suppression d'un des termes supprime tous

[1] *Introd.*, p. 98.

les deux, ce qui n'arrive nullement dans la comparaison d'Abélard. Sa suppression du sceau n'entraîne pas celle de l'airain.

Le lecteur aura sans doute remarqué que la comparaison que nous venons d'analyser n'explique pas la génération du Fils, mais tend au contraire à répondre à une préoccupation apologétique. Abélard, en effet, veut prouver que le Fils n'est pas le Père et qu'il ne s'est pas engendré lui-même, quoi qu'il soit identique en nature avec son Père. « Car, de même que dans l'airain et le sceau d'airain, la matière et le matérié sont identiques en essence, sans cependant pouvoir affirmer que la matière est matériée de soi-même, et le matérié matière de soi-même, de même ce que le Père est, le Fils l'est, et réciproquement, et cependant le Père n'est pas le Fils et réciproquement[1] ».

Pourquoi notre philosophe répond-il à cette préoccupation plutôt que d'expliquer la génération divine en elle-même, c'est une question à laquelle je répondrai plus loin en montrant que cette comparaison était dirigée contre Roscellin.

A peine fut-elle connue qu'elle excita l'indignation.

« Je me demande, écrit Guillaume de St-Thierry, comment, après avoir affirmé *bene et catholice* que la Trinité était ὁμοούσιον et le Fils égal et consubstantiel au Père, ce que veut cet homme par sa similitude d'airain et du sceau d'airain qui, dans toutes ses parties, semble n'avoir d'autre but que d'établir la dissimilitude et l'inégalité entre le Père et le Fils. Que veut-il dire en effet par ces paroles? L'existence du sceau d'airain exige nécessairement que l'airain soit, mais non réciproquement; de

[1] *Theolog.*, p. 527. J'ai continué la similitude du sceau d'airain bien que, dans sa *Theologia*, Abélard se soit servi de l'image de cire.

même aussi celle de la divine sagesse, qui est la puissance de discerner, exige que la divine puissance soit, mais sans réciprocité. Que signifie ce *sans réciprocité,* sinon que la divine sagesse, qui est la puissance de discerner, n'est qu'une certaine puissance, comme le sceau d'airain n'est qu'un certain airain, et, de même qu'on ne saurait affirmer que le sceau d'airain soit tout l'airain, puisque le sceau n'est qu'un certain airain, de même aussi on ne saurait renverser cette proposition: la sagesse est la toute puissance puisque la sagesse n'est qu'une certaine puissance. Or n'est-ce pas dire que la sagesse n'a pas plus la totalité de la puissanee que le sceau ne comprend tout l'airain. Si donc la divine sagesse est à la puissance ce que le sceau est à l'airain, il s'ensuit que le Fils est au Père ce qu'un certain airain est à sa totalité, un animal à son genre, la partie au tout, le matérié à la matière. Le Fils donc tient son existence du Père comme le sceau la tient de l'airain[1] ». Dès lors, il n'est qu'une certaine puissance, comme le sceau n'est qu'un certain airain.

Avant de dire ce que nous pensons de cette critique, joignons-y celle de St-Bernard: « Après cela, loin de nous, dit-il, comme elles le sont de la vérité, ces comparaisons exécrables si contraires à la vérité et qu'on pourrait plus justement appeler les dissemblances, tirées du genre et de l'espèce, de l'airain et du sceau d'airain. En effet, le genre est supérieur à l'espèce, et ils diffèrent entre eux par leurs relations réciproques, tandis que Dieu est unique; il ne saurait donc jamais y avoir un trait de ressemblance entre une égalité si parfaite et une disproportion si grande. Il faut en dire autant de l'autre, de l'airain et du certain airain, qui compose le sceau d'airain. L'espèce étant inférieure au genre, comme je l'ai dit plus

[1] *Patrol.*, p. 180, col. 256.

haut, il faut bien nous garder de penser qu'il y a la même différence entre le Fils et le Père. Ne disons pas non plus comme ce docteur (Abélard) que le Fils est à l'égal du Père ce que l'espèce est au genre, l'homme à l'animal, le sceau d'airain à l'airain, une certaine puissance à la pleine puissance. Toutes ces choses ont entre elles un rapport naturel qui les subordonne les unes aux autres, et par conséquent elles n'ont aucune proportion avec un être qui n'a rien de dissemblable ou d'inégal. Vous voyez combien il faut être impie ou ignorant pour se servir de telles comparaisons[1] ».

Guillaume de St-Thierry et St-Bernard s'appesantissent surtout à montrer que la comparaison de l'airain et du sceau d'airain introduit des degrés dans la Trinité et qu'elle doit être rejetée non seulement comme impropre, mais comme « exécrable[2] ». Tous deux ont raison, car si le Fils est au Père ce que « le sceau est à l'airain, l'homme à l'animal, l'espèce au genre », ou encore si le Père est « une pleine puissance », le Fils une « certaine puissance » une inégalité s'établit entre les trois personnes et sans être l'Arianisme d'Arius n'en est pas moins une erreur qui ouvrait la route à cette vieille hérésie. Je le répète, considérées à ce point de vue, les deux critiques citées plus haut sont justes. Faisons toutefois remarquer qu'elles déplacent la question. Abélard, en effet, ne prétendait pas expliquer à l'aide de sa comparaison la génération du Fils, mais répondre à la célèbre objection de Roscellin : Si le Père, le Fils et le St-Esprit ne sont pas trois réalités distinctes, il s'ensuit que le Père, en engendrant le Fils, s'est engendré lui-même, et que le St-Esprit, en procédant du Père et du Fils, procède aussi

[1] *Traité contre quelques erreurs d'Abélard,* chap. II, p. 4.

[2] *Patrol.,* tome CLXXXII, col. 1049.

de lui-même puisque ces trois êtres ne constituent pas trois réalités dont chacune a une existence individuelle et séparée, et de plus sont identiques en essence.

C'est pour répondre à cette difficulté qu'Abélard avait inventé sa comparaison.

De même en effet que, dans un sceau d'airain, il y a l'airain et le sceau d'airain identiques tous deux en essence et cependant réciproquement distincts, de même, dans la Trinité il y a le Père et le Fils identiques, eux aussi, en essence, tout en conservant leur distinction réciproque.

De même encore que l'airain, en engendrant le sceau d'airain, ne s'est pas engendré lui-même, de même aussi le Père, en engendrant le Fils, ne s'est pas engendré lui-même.

Malheureusement, cette comparaison qui permettait d'échapper, au moins en apparence, à la difficulté de Roscellin, conduisait à l'arianisme.

Il semble, que pour être complètes, les critiques de Guillaume de St-Thierry et de St-Bernard auraient dû faire ressortir ce côté de la question. Faisons toutefois remarquer que la mission de ces deux abbés ne consistait pas à justifier ce qu'il y avait de bon chez Abélard, en se mettant au point de vue des circonstances qui avaient motivé les écrits de ce dernier, mais simplement à relever ce qui pouvait s'y trouver d'incorrect, de dangereux et parfois d'hérétique. Quant à nous, écrivant au point de vue historique, nous n'avons pas à craindre le point de vue où s'était placé notre philosophe.

Après avoir exposé la théorie d'Abélard sur la génération du Fils, voyons ce qu'il pense de la procession du St-Esprit.

Ce nom même « *Esprit* » prouve qu'il procède et n'est point engendré. Charité, tel est le terme qui sert à le dé-

signer. Or, ce mot ne saurait être ni puissance ni sagesse, car être bon n'est point être puissant ou sage. Mais la bonté est plutôt le résultat de l'affection. Au témoignage de St-Grégoire, la charité suppose au moins deux termes, personne n'est dit avoir de la charité pour soi-même, mais l'amour, pour être charité, doit s'étendre vers un autre. *Procéder* ne sera donc pas autre chose que *s'étendre* vers un autre objet par l'affection de la charité, l'aimer et se joindre à lui. La sagesse est dite engendrée parce que, étant une certaine puissance, elle est de la substance même du Père, qui est la Toute puissance. La bonté, au contraire, n'appartenant pas à la puissance, n'est pas, à proprement parler, de la substance du Père. Quoique la nature du St-Esprit soit identique avec celle du Père et du Fils, d'où la Trinité est dite homoousios, c'est-à-dire d'une seule substance; elle n'est pas du tout (minime) de la Substance du Père et du Fils, car il faudrait qu'il fût engendré, mais il ne l'est pas; il procède seulement, c'est-à-dire s'étend par la charité vers un autre. Dieu, en effet, n'ayant besoin de personne, sa charité s'exerce, non vis-à-vis de lui, mais des créatures[1]. Le St-Esprit enfin est dit procéder du Père et du Fils, car étant bonus affectus et bonus effectus, il est la résultante de la Puissance (Père) et de la Sagesse (Fils)[2]. L'idée maîtresse qui dirige Abélard dans sa conception de la procession divine est de considérer le St-Esprit comme un don[3].

Or, comme Dieu est l'être infiniment parfait, il n'a besoin de rien. La procession divine ne doit donc pas s'expliquer par les relations réciproques du Père et du Fils, mais par les rapports qui existent entre Dieu et les créatures.

[1] *Introd.*, p. 100-101. *Patrol. Lat.*, tome 180, col. 261.

[2] *Introd.*, p. 101.

[3] *Introd.*, p. 111.

Voilà pourquoi notre philosophe définit la procession divine: Dieu s'étendant vers un autre par la charité[1].

Une semblable théorie, ainsi que le faisait remarquer Guillaume de St-Thierry, prouvait l'extension de Dieu vers sa créature, et non la procession divine[2].

De plus, elle prêtait le flanc à une grave difficulté. Si, en effet, la procession divine n'est pas autre chose que l'extension de Dieu vers sa créature, il s'en suit qu'elle n'existe pas de toute éternité puisque les créatures ont commencé.

Abélard, l'avait pressenti. « Il y en a, dit-il, qui veulent que le St-Esprit soit, non pas l'amour de Dieu envers ses créatures, mais la résultante de l'amour réciproque du Père et du Fils..... Ils sont amenés à cette conception pour pouvoir affirmer la nécessité de la Trinité, car si le St-Esprit n'était qu'une extension vers la créature, comme cette dernière n'existe pas nécessairement, la Trinité n'aurait pas non plus une existence nécessaire. Si, au contraire, on admet que le St-Esprit est la résultante de l'amour réciproque du Père et du Fils, on évite la difficulté[3] ».

L'objection est parfaitement comprise. Ecoutons la réponse: « Bien que les créatures ne soient pas de toute nécessité puisque, considérées en elle-mèmes, elle peuvent ne pas ètre, l'amour de Dieu vis-à-vis d'elles existe nécessairement, de sorte que, sans lui, Dieu ne saurait exister, puisqu'il ne saurait être ni moins bon, ni meilleur qu'il n'est[4] ».

Ainsi Abélard maintient sa manière de voir. Le St-

[1] Deum se per charitatem ad alterum extendere. *Introd.*, p. 101.

[2] *Patrol.*, tome CLXXX, col. 261.

[3] *Introd.*, p. 113.

[4] *Introd.*, p. 113.

Esprit n'est qu'une extension de la bonté divine vers sa créature, et, quoique la créature n'existe pas encore, cette bonté n'en est pas moins, car Dieu étant infiniment parfait ne saurait exister sans elle.

Comme on le voit, notre philosophe n'a pas une idée très juste de la génération et de la procession et confond les opérations *ad intra* avec celles *ad extra*.

Voilà pourquoi, au lieu de considérer le St-Esprit comme la résultante de l'amour réciproque du Père et du Fils, il ne veut voir, dans cette troisième personne, qu'un affectus ou effectus de la charité s'étendant vers sa créature[1].

A ce titre, le St-Esprit n'étant plus qu'un don, sa procession ne s'expliquait plus que par des relations avec les créatures, car, Dieu étant infiniment parfait, n'a pas besoin de *don*.

De plus, Abélard voulait enfin donner une explication sur la différence qui existe entre la génération et la procession.

Augustin avait posé la question, tenté de l'expliquer[2], et avait abouti à cette conclusion : « C'est seulement au sein de la béatitude qu'on comprend pourquoi le St-Esprit n'est pas engendré et comment il procède du Père et du Fils[3] ». C'était là une leçon de sagesse nullement faite pour notre novateur. Il dira donc : « Le Fils est engendré *parce que la sagesse est de la puissance;* le St-Esprit n'est pas engendré, mais procède seulement *parce que la bonté n'est pas de la puissance* ».

[2] Nomine Spiritus Sancti (designatur) bonus affectus circà creaturas. Tract. de *Unit.*, p. 4.

[1] *De Trinit.*, liv. V, chap. 13, 14 et 15, et surtout liv. XV, chap. 17-28.

[2] *De Trinit.*, liv. XV, chap. 25.

Une semblable explication mettait entre *génération* et *procession* une différence tout à la fois sensible et intelligible, mais « au grand dommage de la vérité[1] ».

Mais là n'était pas le seul but poursuivi par Abélard. Ce qui surtout l'inquiétait, c'était de trouver une réponse à l'argumentation de son ancien maître Roscellin. Plusieurs fois déjà ce nom s'est rencontré sous notre plume ; il est temps de faire connaître sa théorie trinitaire, les luttes qu'elle a soulevées et les solutions données. Cette étude, en constituant la deuxième partie de ce travail, montrera la position prise par notre philosophe et donnera *la clef de ses égarements.*

§ II.

Explication historique des erreurs trinitariennes d'Abélard.

Pour Roscellin, les trois personnes de la Ste-Trinité correspondent à trois réalités distinctes comme trois anges, trois âmes[2], en sorte que, si l'usage le permettait, on devrait dire *trois dieux*[3].

Cette conclusion, toute absurde et toute hérétique soit-

[1] Vacandard, ouvrage cité, p. 203.

[2] Ad litteras quas dilectio vestra misit de illo qui dicit in Deo tres personas esse tres res. Ansel., liv. II, *Epist.* XXXV *ad Joannem. Patrol. Lat.*, t. 158, col. 1187.

[3] Audio quia Roscellinus clericus dicit : In Deo, tres personas esse tres res ab invicem separatas, sicut sunt tres angeli, ita tamen ut una sit voluntas et potestas... et tres deos vere posse dici si usus admitteret. Ansel., *Patrol. Lat.*, tome 158, col. 1193, liv. II. *Epist.* XLI *ad Falconem.*

elle, est logique cependant, si l'on tient compte de sa préoccupation intellectuelle.

En effet, à la célèbre question que Porphyre avait mise en tête de son Isagoge mais qu'il écarte immédiatement[1], Roscellin avait répondu : « Les Universaux, c'est-à-dire les genres et les espèces, ne sont que des mots[2]. Les couleurs[3] et les parties[4] n'ont aucune réalité en dehors du corps coloré et de l'entier. Dès lors, il n'y a de réel que l'individu, et dans l'individu, l'individuel[5]. L'élément commun qui existe entre les mille et mille individus du genre humain, les parties, les qualités, les rapports n'ont d'autre réalité que celle du mot ».

Telle était sa solution. En l'appliquant au mystère de la Ste-Trinité, la conclusion logique était le Trithéisme.

En effet, du moment où le principe commun à tous les individus est supprimé, il ne reste plus que le dissemblable, les rapports et les relations des trois personnes divines entre elles s'évanouissent pour faire place

[1] Je ne rechercherai point si les genres et les espèces existent par eux-mêmes, ou seulement dans l'intelligence ; ni, dans le cas où ils existeraient par eux-mêmes, s'ils sont corporels ou incorporels, ni s'ils existent séparés des objets sensibles ou dans ces objets et en faisant partie : ce problème est trop difficile et demanderait des recherches trop étendues.

[2] Illi utique nostri temporis dialectici (unodialectice heretici) qui non nisi *flatum* vocis putant esse universales substantias. *Patrol. Lat.*, tome 158, col. 265 (Liber de fide Trinitatis et de Incarnatione verbi contra blasphemias Roscellini).

[3] Et qui colorem non aliud queunt intelligere quam corpus. Ansel., ouvrage et tome cités, p. 265.

[4] Hic (Roscellinus) sicut pseudo-dialecticus, ita et pseudo-christianus, cum in dialectica sua nullam rem partes habere estimat... Abélard, Op., tome 178, p. 358. *Epist. ad Episcopum Parisiensem.*

[5] Denique qui non potest intelligere aliquid esse hominem, nisi individuum ; nulla tenus intelligit hominem nisi humanam personam. Ansel., ouvrage et tome cités, col. 265.

à trois individus distincts, comme trois anges. « Comment, s'écrie St-Anselme, celui qui ne peut comprendre que plusieurs hommes ne sont qu'un en espèce pourrait-il comprendre que plusieurs personnes, dont chacune est Dieu, ne soient qu'un Dieu[1]? »

Mais comment Roscellin fut-il amené à appliquer si grossièrement à la Ste-Trinité ses conceptions philosophiques? le voici : « Les païens, dit-il, défendent leur foi, les Juifs défendent la leur; nous aussi, chrétiens, nous devons défendre la nôtre[2] ». Ici, ainsi que le fait remarquer M. Cousin, défendre voulait dire expliquer[3]. Or, comment s'y prit-il? Ecoutons-le.

Si les trois personnes de la Ste-Trinité ne sont qu'une seule essence, et non pas trois choses dont chacune a une existence individuelle et séparée, comme trois anges, trois âmes..... l'incarnation du Fils entraîne celle du Père et du St-Esprit[4]; or, cette conclusion est absurde; donc on doit conclure à trois êtres distincts, trois dieux si « *l'usage nous permettait de le dire*[5] ».

Ce texte nous permet de conclure que le motif qui a poussé Roscellin à appliquer son nominalisme au mystère de la Ste-Trinité fut le désir d'expliquer une diffi-

[1] Qui enim nondum intelligit quomodo plures homines in specie sint unus homo qualiter... comprehendet quomodo plures personae, quarum singula quaeque est perfectus Deus sint unus Deus. Ouvrage et tome cités, col. 265.

[2] Pagani defendunt legem suam; Judai defendunt legem suam; ergo nos christiani debemus defendere legem nostram. Ansel., ouvrage et tome cités, col. 266.

[3] *Introd.* aux ouvrages inédits d'Abélard, p. 94.

[4] Si in Deo tres personae sunt una tantum res; et non sunt tres res unaquaeque per se separatim, sicut tres angeli aut tres animae... Pater et Spiritus sanctus cum Filio est incarnatus.

[5] Voir page 211, note 3 .

culté dogmatique, de maintenir la distinction réelle des trois personnes et l'Incarnation de l'une d'elles.

Or, en niant l'élément commun, qui d'ailleurs n'existe pas, puisque l'élément commun est un universel et que l'universel n'est qu'un mot, la communauté d'essence est supprimée, l'individu seul reste. Les trois personnes divines sont donc trois individus existant séparément. C'est le nominalisme ; mais, grâce à lui, il est facile de comprendre la distinction réelle des trois personnes puisqu'elles n'ont rien de commun, ainsi que l'Incarnation du Fils seul.

Considéré à ce point de vue, on peut conclure que le Trithéisme est la conséquence du nominalisme appliqué à la Trinité.

Roscellin se serait donc servi de ses conceptions philosophiques pour défendre sa foi. Si ses premières explications ne furent pas heureuses, du moins ouvraient-elles le chemin à la science théologique.

Or, était-ce là sa seule difficulté ?

Oui, si nous nous contentons de la réfutation des lettres écrites à ce sujet par St-Anselme. Chez lui, en effet, se retrouvent trois passage dont la ressemblance atteste que nous possédons les paroles mêmes de Roscellin, et tous arrivent à cette conclusion : Si, entre les trois personnes divines, il y a communauté d'essence, l'Incarnation du Fils entraîne celle du Père [1] ; si, au contraire, on admet trois dieux distincts, comme trois essences, trois âmes, l'objection tombe. Mais à côté d'Anselme, l'histoire nous a conservé un autre adversaire des erreurs de Roscellin : *Abélard*. Stölze fait remarquer, et avec raison, que le traité *de Unitate et Trinitate divinâ*

[1] Voir Anselme. *Patrol. Lat.*, tome 158, col. 262, 266, 275. Lib. II, *Epistol.* XXXV, col. 1187, et XLI, col. 1192.

était dirigé contre Roscellin[1]. Il est manifeste que la *Theologia Christiana* a le même but. En effet, dans l'un comme dans l'autre de ces deux ouvrages, Abélard expose sa doctrine avec des variantes de mots, avec des développements plus ou moins longs, puis attaque ses adversaires, entre autres Roscellin qu'il ne nomme pas, mais dont il expose la doctrine pour la réfuter ensuite.

Or, ces deux ouvrages affirment d'abord l'argumentation que nous a laissée Anselme[2], puis nous font connaître que l'Incarnation n'était pas la seule difficulté qu'entraînait la communauté d'essence, mais encore celle d'expliquer comment le Père, en engendrant un fils qui lui était identique en essence, ne s'engendrait pas lui-même[3], et comment enfin le St-Esprit ne procédait pas de lui-même « *idem a se ipso nasci, vel a se procedere*[4]. »

Telles étaient les conclusions auxquelles, d'après Roscellin, l'identité d'essence entre les trois personnes divines devait aboutir. C'est pour y échapper que, appli-

[1] Abaelardus. Tractatus de *Unitate et Trinitate divinâ*, von Dr Remigius. Stölze, p. XXVI-XXXIII.

[2] Quomodo ergo si concedamus in creaturis propter identitatem essentiae, quod hic sedens est hic albus, vel hic qui Pater est Filius est, non hoc magis in Deo recipiamus, ut is videlicet qui Pater est, sit Filins, cùm sit utriusque unica et individua prorsus ac mera substantia? Aut hic qui Pater est sit *Incarnatus*, sicut et Filius, cum eadem substantia quae Pater est carnem susceperit, sicut ea quae Filius est, cum eadem penitus substantia sit utriusque personae. *Tract.*, liv. II, cap. II, p. 42.

[3] Cum nihil in Deo sit praeter unicam essentiam simplicis et individuae omnino substantiae, et Deus Deum generet, hoc est Pater Filium, numquid substantia substantiam generet? Et cum eadem sit penitus substantia quae generatur quam ea quae generat, numquid idem seipsum generat? *Theol. Christ.*, p. 476.

[4] *Theol. Christ.*, p. 519.

quant sa théorie nominaliste, il concluait à trois dieux[1] et ne voulait voir dans les trois personnes divines que trois choses (réalités séparées[2]), comme trois anges, trois âmes[3].

Mais ce n'est pas tout ; si Abélard nous fait connaître les difficultés qui ont entraîné Roscellin à appliquer son nominalisme à la Trinité, il va encore nous livrer l'argumentation dialectique dont celui-ci s'était servi pour prouver son trithéisme. Elle peut se résumer ainsi : La distinction trine n'est pas nominale, car, comme telle, elle ne serait qu'une notion arbitraire. Les personnes se multiplieraient avec les noms[4] et cesseraient d'être éternelles, puisque les noms sont donnés par les hommes[5].

Cette distinction est donc réelle, mais puisqu'en Dieu la personne est identique en essence avec la substance, un Dieu Trine en personnes doit être trine en substance[6].

Suivent onze objections qui, toutes, ont pour but d'éta-

[1] Et tres deos vere posse dici. Anselme, *Patrolog. Lat.*, tome 158, col. 1152.

[2] In Deo tres personas esse tres res. Anselme, *Patrolog. Lat.*, tome 158, col. 1187.

[3] Sicut tres angeli aut tres animae. Anselme, *Patrolog. Lat.*, tome 158, col. 266.

[4] Si ad numerum vocabulorum haec distinctio personarum sit accipienda, multo plures personas confiteri quam tres nos opportet, quia multa sunt et alia divinae substantiae nomina sicut hoc nomen deus, vel dominus aeternus, vel immensus, vel creator et alia infinita nomina. *Tract.*, p. 37, et *Theolog. Christ.*, p. 473.

[5] Jam non est Trinitas personarum aeterna cum ipsa impositio nominum facta sit ab hominibus. *Ibid.*

[6] Aut si idem penitus in Deo substantia sit et personae, ut videlicet nihil aliud substantia sit quam personae, vel personae quam substantia : numquid si unus est in substantia, unus est in personis, aut si Trinus est personis, trinus est in substantia. *Tract.*, p. 38. *Theol. Christ.*, p. 473.

blir en Dieu une Trinité d'essences[1]. En voici l'argumentation : le nombre trois suppose la multitude; celle-ci exige la diversité d'essences[2], car la pluralité ne peut subsister dans une substance toujours identique à elle-même. Donc les trois personnes correspondent à trois essences[3], ou ne peuvent exister comme multitude. De plus, il y a entre les trois personnes de la Trinité similitude et distinction de choses (differentia rerum). Or, la similitude ne peut exister qu'entre des réalités essentiellement diverses, et la distinction réelle est impossible dans une substance toujours identique à elle-même[3]. Donc les trois personnes correspondent à trois essences distinctes.

Telle est, en résumé, l'argumentation de Roscellin. Les ouvrages d'Abélard[4], en l'exposant, donnent des détails qui, mieux que les écrits d'Anselme[5], nous font connaître la doctrine de Roscellin.

Maintenant que l'adversaire contre lequel Abélard va lutter nous est connu, voyons l'opinion dialectique de ce dernier, l'application qu'il en a faite à la Trinité.

[1] Voir *Tract.*, p. 38-41, et *Theol. Christ.*, p. 473-475.

[2] Quomodo etiam tres personae sunt ubi nullo modo tria sunt ? Aut quomodo tria si multa non sunt ? Aut quomodo multa esse possunt si nulla sit rerum multitudo ? At vero multitudo rerum esse non potest ex unâ tantum re nisi videlicet ex pluribus constet partibus. Partes autem nullae in ipso esse possunt. Quomodo ergo trinitas ibi est ubi nulla est multitudo ? Aut quomodo tres sunt si multi non sunt ? *Tract.*, p. 38. *Theolog. Christ.*, p. 473.

[3] Praeterea quomodo dicitis talis pater qualis filius vel Spiritus sanctus, si nulla sit personarum similitudo, quarum nulla est multitudo ? Omne quippe simile in aliquo est dissimile et nulla est nisi in discretis rebus similitudo. Unde nemo hunc hominem et hunc album similes dicit, cum non sint ab invicem essentialiter discreti. *Tract.*, p. 38, et *Theol. Christ.*, p. 473. Quae etiam rerum differentia esse potest, ubi eadem est singularis et individua penitus essentia. *Tract.*, p. 40, et *Theol. Christ.*, p. 474.

[4] Tract. de *Unitate et Trinitate*, et *Theolog. Christiana*.

[5] Liber de Trinitate et Incarnatione contra blasphemias Roscellini. *Patrolog. Lat.*, tome 158, p. 262, et sa lettre ad Falconem.

Pour lui, l'universel n'est ni une réalité[1], ni un pur mot[2], mais une conception[3].

[1] Le porte-étendard du réalisme était Guillaume de Champeaux. Dans l'Historia calamitatum, Abélard nous fait connaître sa doctrine avec la plus parfaite précision. L'universel était pour Guillaume « *rem eamdem essentialiter totam simul* » dans tous les individus (*Abaelard.* Op., 5-6), « *quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas* ». Cette doctrine, qui donnait la réalité aux universaux, pour ne voir dans l'individu qu'un accident, fut vivement combattue par Abélard (voir son Traité *de generibus et speciebus*, p. 513-518). Celui-ci, pour rendre le réalisme ridicule, lui imposait cet axiome : « Tout ce que l'universel prend, il le retient dans toute sa quantité. *Quidquid enim res universalis suscipit, tota sui quantitate retinet* ». *De speciebus et generibus*, p. 514. Dès lors, l'homme étant identique en essence avec tous les autres hommes, la maladie de l'un entraînait celle du genre humain tout entier, ce qui est absurde. Abélard, ouvrage cité, p. 513-514. M. Cousin, *Introduction aux ouvrages inédits d'Abélard*, CXXXV, fait remarquer, à juste titre, que cet argument repose sur la confusion, dans Socrate, de l'homme particulier et de l'humanité. « Mais cette confusion, c'est Abélard qui l'impose gratuitement à l'école réaliste, dont le principe, au contraire, est la distinction en toutes choses d'un élément général et d'un élément particulier ».

Odon de Cambrai, dans son *Traité de Peccato originali*, liv. II, *Patrol. Lat.*, tome 160, col. 183, semble avoir prévu l'objection d'Abélard en distinguant entre *omne* et *totum*. Le tout (totum) convient aux composés ; le tout (omne) aux natures simples et incomposées. Or l'universel étant d'une nature simple se trouvera en entier (omne) dans chaque individu, mais non pas tout entier (totum), en sorte que l'individu absorberait l'universel. Voir sur cette question Michaud, ouvrage cité, p. 139-140, et Hauréau.

[2] En effet, nous le voyons attaquer cette nouvelle opinion avec autant d'ardeur que la première : « *Nunc illam sententiam quae voces solas genera et species universales et particulares praedicatas et subjectas asserit et non res, insistamus* ». *De speciebus et generibus*, p. 522. L'argument qu'il dirige est celui-ci : Un mot ne saurait être la matière d'un autre mot. Or l'espèce a pour matière le genre et pour différence la forme. Donc l'espèce, c'est-à-dire l'universel, n'est pas *un pur mot*. « *Amplius quemadmodum statua constat ex aere materia, forma autem figura sic species ex genere materia, forma autem differentia, quod assignare in vocibus impossibile est. Nam, cùm animal genus sit hominis, vox vocis nullo modo est altera alterius materia. De speciebus et generibus,* p. 523-524.

[3] « J'entends, par espèce, non pas cette seule essence d'homme qui est en Socrate ou en quelque autre individu, mais de toute la collec-

L'universel n'a donc d'autre réalité que celle que lui donne l'intelligence.

Or, cette solution, élevée entre la réalisation chimérique de l'universel et sa négation absolue, mérite-t-elle le nom de système?

Non. Pourquoi? Parce que cette réponse est une fuite malheureuse qui aboutit au nominalisme. Pour Abélard, en effet, il n'y a de réel dans l'individu que ce qui le fait être Socrate ou la Socratité[1], et le sujet sur lequel la Socratité vient en quelque sorte se enter n'est pas l'humanité tout entière, mais cette partie de l'humanité qui constitue la nature de Socrate[2]. Or, une semblable théorie conduit nécessairement au principe nominaliste. Rien n'existe que l'individu et, dans l'individu, que l'individuel.

Dès lors, le prétendu système dont se vante Abélard n'en est pas un.

tion formée de tous les individus de cette nature. Toute cette collection, quoique essentiellement multiple, les autorités l'appellent une espèce, un universel, une nature, de même qu'un peuple, quoique composé de plusieurs personnes, est appelé *un*. Cousin, *Introd.*, CLVIII.

Speciem igitur dico esse non illam essentiam hominis solum quae est in Socrate, vel quae est in alioquo alio individuorum, sed totam illam collectionem ex singulis aliis hujus naturae conjunctam. Quae tota collectio quamvis essentialiter multa sit, ab auctoritatibus tamen una species, unum universale, una natura appellatur, sicut papulus quamvis ex multis personis collectus sit, unus dicitur. *De generibus et speciebus*, p. 524-525.

[1] Unumquodque individuum ex materia et forma compositum est, ut Socrates ex homine materia et Socratitate forma... et sicut Socratitas quae formaliter constituit Socratem, nusquam est extra Socratem, sic illa hominis essentia, quae Socratitatem sustinet in Socrate, nusquam est nisi in Socrate. *De generibus et speciebus*, p. 524.

[2] Illud tantum humanitatis informatur Socratitate quod in Socrate est. *Introd.*, p. 526.

Mais, dira-t-on, autre est une conception, autre un mot !

Le mot est à la conception ce que le ruisseau est à la source, l'un suppose l'autre. En effet, quand un être intelligent prononce un mot, il y attache un sens, et ce sens, qu'est-il, sinon une conception de l'esprit[1] ?

Affirmer le nominalisme, c'est donc sous-entendre le conceptualisme. « Au fond, dit M. Cousin, Abélard est un nominaliste qui s'ignore et se cache[2]. »

Mais si la conclusion logique du nominalisme était le Trithéisme, Abélard, en adoptant le même principe, devra aboutir aux mêmes conséquences? Non, car, tout d'abord, un principe identique est susceptible d'applications différentes.

L'existence de l'individu étant seule admise, les qualités, les rapports, les relations s'évanouissent, et il ne reste plus qu'un Dieu sans Trinité, ou trois individus sans unité.

C'est à cette dernière conclusion que s'était arrêté Roscellin, Abélard acceptera la première, et, avec un même principe, conclura à l'existence nominale des personnes divines.

Remarquons ensuite que, si les nominalistes n'admettent de réel que l'individu et dans l'individu que l'individuel, c'est là une conséquence plutôt qu'un principe. Au fond, leur vrai principe est de n'accepter comme réel que l'être le plus déterminé, le plus singulier et le plus simple. En l'appliquant à la Trinité, Roscellin trouve que cet être c'est la personne ou l'individu. Or l'individu, la personne, ont une existence séparée et indépendante d'un autre individu et d'une autre personne ayant cha-

[1] *Introduction* aux ouvrages inédits d'Abélard, p. CLXXX.

[2] *Introduction* aux ouvrages inédits d'Abélard, p. CLXXXIII.

cune son essence. Or l'existence de cet individu est indépendante de celle de cet autre, l'essence est propre à chacun d'eux ; de même en Dieu, chaque personne étant un individu, elle aura une existence séparée ; ces trois personnes seront comme trois anges, trois âmes.

Pour Abélard, au contraire, l'être le plus déterminé, le plus singulier et le plus simple, c'est l'*essence divine*[1]. Or, cette substance simple, sans parties, sans information de propriétés[2] ne saurait supporter l'existence de trois personnes réellement distinctes, car elle serait leur résultante, et comme telle perdrait sa simplicité ; d'où il concluait à la distinction purement nominale des trois personnes divines.

[1] C'est avec la plus grande énergie qu'Abélard affirme la singularité et la simplicité de l'essence divine « Bene autem omnium theologorum auctoritas divinam substantiam *simplicem* esse adstruit hoc est ab omni accidente, ab omni formae participatione immunem, ut nihil silicet in Deo sit, quod Deus non sit ». *Tract.*, p. 34. *Theol. Christ.*, p. 469. « His itaque rationibus patet divinam substantiam *omnino individuam, omnino uniformem perseverare* ». *Tract.*, p. 35. *Theol.*, p. 471. « ...Mirabile non debet videri, si illa divinitatis natura sicut *singularis est*, ita singularem modum loquendi habeat ». *Tract.*, p. 43. *Theol. Christ.*, p. 477.

[2] Nulli etiam fidelium dubium esse arbitror divinam substantiam sicut partium constitutione, ita etiam ab *omni proprietatis infirmatione esse alienam. Tract.*, p. 33.

Ces textes prouvent clairement que jamais Abélard n'a voulu enseigner le Sabellianisme. Mais sa manière d'expliquer le même et le divers, sa définition de la personne, l'application qu'il en a faite à la Trinité aboutissent, ainsi que nous allons le voir, au Sabellianisme le plus complet.

Ailleurs encore, il est plus explicite lorsque, s'appropriant les paroles de St-Augustin : *De civitate Dei*, lib. XI, il dit « Non propter hoc naturam istam boni simplicem dicimus, quia est pater in ea solus aut filius solus aut Spiritus, aut sola est ista nominis Trinitas sine subsistentia personarum, sicut Sabelliani putaverunt. Sed ideo simplex dicitur quia hoc est quod habet, excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur ». *Tract.*, p. 33. *Theol. Christ.*, p. 468-469.

Ainsi, en se servant d'un principe commun, ces deux dialecticiens arrivent à une conclusion opposée, l'un au Trithéisme, l'autre au Sabellianisme[1].

Maintenant que nous connaissons l'opinion dialectique d'Abélard, l'application qu'il en a faite à la Trinité, voyons comment il répond aux objections de Roscellin. Cette étude nous permettra de voir comment il comprend la distinction des personnes; et comment, tout en admettant la génération et la procession dans une substance toujours identique à elle-même, on peut échapper aux conclusions absurdes signalées par Roscellin.

La difficulté, je dirai presque le nœud Gordien de la question, consistait en ceci: Comment admettre dans une nature simple la distinction de personnes[2]?

Pour y répondre, il fallait dire en combien de manières on peut prendre le même, le divers, la personne.

Anselme ne l'avait pas fait. Comparant la doctrine de Roscellin avec le dogme catholique, il la déclare hérétique, mais ne fait aucun effort pour répondre à sa difficulté[3].

[1] Assurément qu'Abélard n'était pas Sabellianiste. Aussi dira-t-il: « At vero eadem essentia quae est Patris, eadem penitus est Filius, eadem etiam prorsus Spiritus sancti. Nec minus tamen Pater alius est, i. e. diversus in persona a Filio sive a Spiritu Sanctu; nec non et Filius a Spiritu Sancto: cùm hic non sit ille, licet illud quod ille ». *Tract.*, p. 34. *Theol. Christ.*, p. 472.

[1] « Quid sibi velit in una divinitatis natura personarum ista distinctio ». *Introd. ad Theol.*, p. 12. *Tract.*, p. 1. *Theol. Christ.*, p. 358.

Et ailleurs: « Quid in una deitatis essentia sibi velit predictarum personarum facta distinctio ». Gietl fait remarquer, et avec raison, que la manière de poser la question laisse paraître la distinction des trois personnes comme un produit de l'esprit humain pour la compréhension plus vive et plus profonde de l'être divin. Page XXXII.

[2] La réponse d'Aselme consiste en ceci: Supposez trois dieux, l'Incarnation n'en reste pas moins un mystère, car chacun de ces dieux doit être *essentiellement* partout, autrement il ne serait pas

Abélard va répondre à la dialectique par la dialectique[1]. L'unique moyen de terminer cette dispute, dit-il, est de montrer que l'identité de la nature divine n'est pas contraire à la diversité de personnes. Le chemin qui nous conduira à cette solution est de faire voir en combien de manières on peut prendre le même et le divers[2].

On le peut de trois manières. Le même se prend :

a) Selon la similitude;

b) Selon l'essence;

c) Selon la propriété.

On peut de même prendre le divers comme :

a) Différence essentielle;

b) Différence numérique;

Dieu. Dès lors chacun d'eux se trouverait simultanément et essentiellement dans le sein de la Vierge. *Patr. Lat.*, tome CLVIII, col. 273-274.

Et encore : C'est la personne et non la nature divine qui s'est incarnée. Or chacune des personnes est distincte. Donc l'une a pu s'incarner sans l'autre. Anselme, p. 275.

Enfin : Si l'Incarnation du Fils entraînait celle du Père et du St-Esprit, nous aurions dans un même homme, Jésus-Christ, la réunion de trois personnes, ce qui est une impossibilité. Anselme, p. 276.

[1] At quoniam neque sanctorum, neque philosophorum auctoritate, importunitas argumentorum refelli potest, nisi humanis eis rationibus obsistatur qui humanis rationibus invehuntur, decrevimus et stultis secundum suam stultitiam respondere, et eorum impugnationes ex ipsis artibus quibus nos impugnant concassare. *Tract.*, p. 29. *Theol. Christ.*, p. 463.

[2] Multos etiam alios differentiae modos, praeter hos quos Porphyrius distinguit, fateri cogimur, quos omnes ut plenius ac diligentius assequamur, distinguendum est, quot et quibus modis idem accipiatur, sive etiam diversum, praesertim cùm totius controversi e summa ex identitate divinae substantiae et diversitate personarum pendeat, nec aliter ipsa queat terminari controversia, nisi ostendamus hanc identitatem illi diversitati non esse contrarium. *Tract.*, p. 50. *Theol. Christ.*, p. 483.

c) Différence de propriété[1].

L'identité de similitude se dit de choses distinctes par l'essence, mais ayant des rapports de ressmblance. Identité d'essence ou de nombre quand l'essence de celui-ci est identique avec celle de celui-là, en sorte que celui-ci est celui-là.

L'identité de définition et de propriété sont, non seulement les êtres identiques par l'essence, mais encore par toutes leurs propriétés, exemples : l'épée (ensis) et mucro (le glaive); le blanc (album) et le blanc (candidum[2]).

Au même il oppose le divers. Différence essentielle : quand ceci n'est pas cela comme l'homme la main. Différence numérique : quand les essences sont séparées de façon à pouvoir s'additionner ensemble et qu'on peut les compter.

Enfin, la différence de propriété ou de définition est celle de deux choses qui, bien que dans la même essence, ont en propre, l'une ceci, l'autre cela[3].

Ces définitions données, nous pouvons facilement nous rendre compte de la diversité de personnes dans une identité d'essence. En effet : la substance divine est

[1] *Introd.*, p. 93-94. Dans le *Tract.*, p. 50, et la *Theol. Christ.*, p. 464, il distingue six modes différents : « Sex autem modis ac pluribus fortassis utrumque dicitur. Idem namque sive unum aliquid cum aliquo dicitur secundum essentiam sive secundum numerum (in *Theol. Christ.*, dicitur : proprietate), idem diffinitione idem similitudine idem pro incommutato (in *Theol. Christ.*, dicitur : incommunicato, *idem* effecta). Totidem modis e contrario dicimus diversum ac fortassis pluribus.

Ces différences n'ajoutent rien à la clarté de la solution et la ramènent aux trois mentionnées ci-dessus.

[2] *Tract.*, p. 50-54. *Theol. Christ.*, p. 484-486. *Introd. ad Theol.*, p. 93.

[3] *Tract.*, p. 54-60. *Theol. christ.*, p. 486-490. *Introd. ad Theol.*, p. 93-94. Voir aussi Rémusat, liv. III, p. 214.

essentiellement la même (idem) comme celle de l'épée, et du glaive est identique.

Les personnes sont distinctes selon la définition, car, tout en étant identiques en essence, autre est le propre du Père, autre celui du Fils, autre celui du St-Esprit[1].

Mais tout en affirmant cette distinction qui, au fond, est juste, il importe de savoir comment il la comprend. Sa conception de la personne nous le dira.

« La personne, dit-il, peut être prise de trois manières différentes, suivant qu'elle est considérée par des théologiens, des grammairiens, ou des rhéteurs[2]. »

Pour un théologien, elles correspondent à Père, Fils et St-Esprit.

Pour un grammairien, à trois personnes grammaticales, je, tu, il. Ces trois personnes distinctes par la définition[3], venant à se réunir dans un seul homme, identique à lui-même par son essence, donne une analogie de la distinction dans la Trinité.

Pour un comédien, la personne n'est qu'un personnage[4].

Telles sont les armes avec lesquelles Abélard prétend renverser l'argumentation de Roscellin[5].

[1] ...facile discutiamus in quo consistat diversitas personarum quae in Deo sunt quarum eadem peonitus est substantia. Eadem, in quam essentialiter sicut eadem est substantia ensis et gladii... sunt tamen ab invicem diversae personae... ad similitudinem eorum quae diversa sunt secundum definitiones. *Tract.*, p. 60. *Theol.*, p. 490.

[2] Tribus itaque modis hoc nomen persona sumitur; aliter videlicet a divinis, aliter a grammaticis, aliter a rhetoribus. *Tract.*, p. 65. *Theol. Christ.*, p. 495.

[3] Car, quoique identiques en essence, autre est cependant le propre de celui qui parle, autre de celui à qui l'on parle, autre de celui de qui l'on parle.

[4] *Tract.*, p. 63-65. *Theol. Christ.*, p. 493-495. *Introd. ad Theol.*, p. 95-96.

[5] His de identitate aut diversitate rerum praelibatis, atque insuper assignato in quo unitas Dei, in quo Trinitas personarum sit accipienda, ad suprapositas quaestiones atque objectiones redeamus si regulis ordine... satisfacientes. *Tract.*, p. 67.

Ce dernier, nous le savons, accentuant trop fortement la distinction réelle des trois personnes divines, jusqu'à y voir trois essences séparées, avait abouti au Trithéisme. Abélard faisant réaction à cette doctrine tombera dans l'excès opposé et, tout en admettant la distinction réelle entre les trois personnes divines, tombera, pour conserver l'unité de Dieu, dans le Sabellianisme le plus complet.

On se souvient de l'objection de Roscellin : La Trinité de personnes entraîne la Trinité d'essences, car le nombre trois suppose la multitude, et la multitude est impossible dans une essence toujours identique à elle-même[1].

La réponse d'Abélard peut se résumer ainsi : La Trinité de personnes aboutirait à trois essences, si l'essence et la personne étaient identiques par définition. Or, sous ce rapport, elles ne le sont pas. Dieu est un en essence, parce que cette essence est une, et triple en personne parce que cette même essence est multiple par définition. Ainsi les trois personnes grammaticales venant à se réunir dans un même homme, Socrate, par exemple, ne constituent pas trois Socrates ou trois substances[2].

[1] Voir page 212-13, note 1 .

[2] M. Rémusat ne veut voir dans la comparaison des personnes grammaticales qu'une simple analogie capable de rendre sensible cette distinction des trois personnes divines. Liv. III, p. 216. Il est difficile de se ranger à cette opinion ; Abélard affirme une assimilation. En effet, on venait de lui faire l'objection que sa comparaison n'expliquait rien du tout, car les trois personnes divines sont réciproquement distinctes, mais non les grammaticales. Voici ses paroles : « Ad quod respondendum est, quod non *magis* istae personae (divinae) essentialiter *discretae* sunt quam illae (grammaticales) cùm sit harum quoque sicut illarum una eademque penitus essentia ; ad comparationem unitatis cujus hoc est divinae essentiae nulla vel corporea vel spiritualis creatura dicenda est una ». *Tract.*, p. 85, et *Theolog.*, p. 500. Ce texte ne figure plus dans l'*Introduction*. Cette assimilation des trois personnes grammaticales aux trois personnes divines se retrouve dans l'*Introduction*, p. 95-96, *La théologie*, p. 500, et le *Tract.*, p. 71. Celle de l'âme ne se retrouve plus dans l'*Introduction*.

Et encore : quoiqu'une âme ait des modes de manifestations différents, elle n'en est pas moins une en essence; de même en est-il des trois personnes, elles n'impliquent nullement la pluralité d'essences (multa) car, sous ce rapport, elles sont une, et le nombre (Tria) ne peut s'appliquer qu'à des réalités essentiellement distinctes[1].

Abélard avait raison lorsqu'il disait que les trois personnes divines étaient en essence une et différaient par leur propre.

Mais ses malheureuses comparaisons laissaient trop entrevoir le Sabellianisme pour ne pas en accuser sinon lui, au moins ses expressions.

L'unité d'essence affirmée amenait immédiatement la célèbre difficulté de Roscellin, contre laquelle, ainsi qu'on l'a vu plus haut, Anselme avait combattu[2], à savoir : La Trinité s'est incarnée avec le Fils.

La réponse d'Abélard se résume à ceci : Le but de l'Incarnation est de nous instruire et de nous éclairer[3].

[1] La réponse de Boëce était bien plus claire : Si Dieu, lui disait-on, est indivisible, s'il ne peut y avoir en lui ni nombre ni pluralité pourquoi répéter trois fois le nom de Dieu, en disant : le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le St-Esprit est Dieu ? Car l'unité répétée plusieurs fois fait nombre et par conséquent pluralité. L'unité numérale, répondait-il, répétée trois fois, fait nombre, mais non pas l'unité numérante, comme parlent les philosophes. C'est-à-dire, pour faire nombre, il ne suffit pas de multiplier l'unité qui compte, mais il faut encore multiplier l'unité de la chose qui est comptée. Par exemple, quand je dis : trois fois soleil, soleil, soleil, cela ne fait pas trois soleils, c'est seulement la répétition de la même chose, ainsi, quand je dis : le Père Dieu, le Fils Dieu, le St-Esprit Dieu, cela ne fait pas trois dieux, mais une répétition de la même divinité attribuée au Père, au Fils, au St-Esprit. Boëce, *Pat. Lat.*, tome 64 : « Quomodo trinitas unus Deus ac non tres dii ». Ch. III, col. 1251, et *Appendix,* col. 1520.

[2] Voir plus haut, page 215, note 2.

[3] Quod autem solus Filius non etiam Pater vel Spiritus Sanctus incarnatus dicitur... non signe magnâ ratione traditum est. Hoc enim his verbis ostenditur, cùm dicitur : « Filius Dei est incarnatus » lumen

Or, instruire et enseigner est le propre de la sagesse[1]. Donc, elle seule s'est incarnée.

Cette réponse prouve simplement que l'Incarnation convient *en propre* au Fils, mais ne résout pas la difficulté tirée de la communauté d'essence.

Abélard le comprend ; aussi y revient-il en disant que : les œuvres de la Trinité sont communes et que si le Fils seul s'est incarné, le Père et le St-Esprit y ont coopéré[2].

C'est là tout ce que nous savons sur ce sujet. Abélard croyait-il sa réponse ou la réfutation d'Anselme suffisante, je l'ignore, mais, quoi qu'il en soit, la difficulté restait : comment se fait-il que cette personne, identique en essence à celle-là, puisse s'incarner sans elle ?

La seconde objection faite par Roscellin, et à laquelle Anselme n'avait pas répondu, consistait en ceci : Si le Père, le Fils et le St-Esprit sont identiques en essence, le Père, en engendrant le Fils, s'engendre lui-même, ou tout au moins engendre un autre Dieu, et le St-Esprit procède de lui-même[3].

Nous connaissons déjà comment Abélard a compris la génération ; je n'ai à m'occuper ici que de sa réponse à Roscellin.

La cire est la matière de la cire formée (c'est-à-dire de l'image de cire); comme telle, elle engendre son maté-

divinae sapientiae per hanc Incarnationem carnalibus effulsisse... Ad hoc ipsa sapientia incarnata est ut per illuminationem in nobis inhabitet verae notitia sapientiae... Si quis itaque vim cujus enunciationis attendat, Filius est incarnatus... non etiam Pater vel Spiritus : quia hic est sensus ac si dicamus, quod ad hoc solum vel maxime Deus incarnatus est ut suos praedestinatos verae Sapientiae luce in ipso habitu carnis visibili illustraret. *Theol. Christ.*, p. 515-516.

[1] Nous savons que par sagesse il entend le Fils.

[2] Licet non possimus dicere aut patrem aut Spiritum sanctum accepisse carnem... tamen vere profitemur quia in eadem ipsa incarnatione et pater operatus est et Spiritus sanctus. *Theol. Christ.*, p. 518.

[3] Idem a se ipso nasci vel a se procedere. *Theol. Christ.*, p. 519.

rié. Matière et matérié sont identiques en essence. Mais devons-nous, pour cela, conclure que la cire s'engendre elle-même, ou engendre une autre cire? Non, de même en est-il en Dieu. Le Père engendre le Fils, comme la matière le matérié; et comme la matière, en engendrant le matérié, n'engendre ni soi-même ni une autre matière: Dieu le Père, en engendrant Dieu le Fils, ne s'engendre pas lui-même ni n'engendre un autre Dieu[1].

Cette réponse, en faisant du fils une forme qui venait s'imprimer sur l'essence divine, comme une image vient s'adapter sur la cire, ne prouvait rien et aboutissait au Sabellianisme.

Abélard le comprit et, après sa condamnation à Soissons, due, comme le remarque Otto de Frinsingen, à de malheureux exemples qui, en atténuant les propriétés des trois personnes divines, penchaient au Sabellianisme[2], il répond dans son *Introductio ad Theologiam* par une nouvelle comparaison qui, en accentuant trop la distinction des trois personnes, incline à l'Arianisme.

Cette comparaison, nous la connaissons déjà; c'est celle du sceau et du sceau d'airain. Prenons-en ce qui est nécessaire à la question.

Il s'agit de prouver, en maintenant l'unité de subs-

[1] Cera quippe cujus libet cerae quocumque modo formatae materia est, et quodam modo quodlibet suum generat materiatum, quod ex ipsa est ut diximus. Cum itaque cera hanc ceram sic formatam quasi materia constituet atque generet, utique cera quamdam generat ceram. Unde opportet secundum suprapositam rationem, ut vel seipsam generet, vel aliam ceram. Sed nec eadem cera ex seipsa generatur, vel ex se ipsa est, quamvis cera sic formata idem essentialiter, cum cera ipsa ex qua est, nec sit idem diffinitione... Est itaque cera materia cerae cujusdam... nec tamen ideo vel sui ipsius materia est... vel alterius cerae. Sic et Deus, cùm Deum generet... nec seipsum ideo generat, nec alium Deum. *Theol. Christ.*, p. 532-533.

[2] *Tract. de Unitate et Trinitate*, Einleitung, Kapitel II, S. 24.

tance et la diversité de personnes, que le Père engendrant le Fils ne s'est pas engendré lui-même.

Le sceau d'airain et l'airain dont il est formé sont identiques en essences, ce qu'il affirme en disant : « Le sceau d'airain est un certain airain. » Cette unité d'essence n'empêche pas le sceau et l'airain de différer, car autre est le propre du sceau, autre celui de l'airain. — Quoique le sceau d'airain soit engendré par l'airain, on ne doit pas dire : l'airain s'est engendré soi-même ou a engendré un autre airain.

Puis il appliquait cette similitude à la Trinité : Le Père et le Fils sont identiques en essence, comme l'airain et le sceau d'airain. — Ils diffèrent par leurs propres, car autre est le propre du Père, autre le propre du Fils, comme autre est le propre du sceau, autre celui de l'airain. — Le Père enfin, quoique engendrant un Fils qui lui est identique en essence, ne s'engendre pas lui-même ni un autre Dieu, pas plus que l'airain, en étant matière de sceau, n'est matière de lui-même, ou d'un autre airain.

Je ne fais aucune remarque sur cette similitude appliquée à la génération ; on a vu plus haut ce qu'il en faut penser ; il est inutile d'y revenir.

Voilà pour la génération, venons à la procession. Comment notre philosophe échappera-t-il à l'objection de Roscellin : « *idem a se procedere?* »

D'une manière fort simple, mais fort hérétique : Le Fils est de la substance (ex substantià) du Père, c'est-à-dire de la puissance, parce qu'étant sagesse, il est une certaine puissance. Le St-Esprit étant bonté, partant nulle puissance, ne sera pas *ex substantia Patris et Filii*[1].

[1] *Introd.*, p. 101-102.

N'étant donc pas de la substance (ex) du Père et du Fils, il pouvait procéder d'eux sans qu'on puisse dire : « *Idem a se ipso procedere.* »

Une semblable réponse résolvait l'objection basée sur la communauté d'essence mais au grand détriment de la vérité ; car elle niait la consubstantialité de la troisième personne divine. Si, en effet, tout en procédant du Père et du Fils, le St-Esprit n'est pas de (ex) la même substance qu'eux, la communauté d'essence s'évanouit et, avec elle, la Trinité chrétienne.

Ce qui a induit Abélard en erreur, c'est la préoccupation créée dans son esprit par l'objection citée plus haut, et aussi cette autre crainte : « Si le St-Esprit est de (ex) la substance du Père, il serait engendré[1] » et ainsi le Père aurait deux Fils.

Impuissant à saisir la distinction qui existait entre la procession et la génération, il croit résoudre la difficulté en niant d'abord la consubstantialité, puis en ajoutant presque immédiatement : « Bien que la Bonté (c'est-à-dire le St-Esprit) ne soit pas, à proprement parler, de la substance du Père, il n'en est pas moins identique en nature avec le Père et le Fils, d'où la Trinité est dite *Omoousios*[2]. »

Ainsi donc, pour échapper à la double objection de Roscellin, il nie la consubstantialité, mais afin de rester chrétien, il l'affirme. Il comprend qu'il y a une difficulté, mais ne sait comment la résoudre.

Le point de départ des erreurs de notre philosophe est sa conception erronée du mot *procéder*. On l'a vu plus haut, pour lui ce terme signifie : « s'étendre par l'affection de la charité vers une autre chose[3] ». Et ce

[1] *Introd.*, p. 101.

[2] *Introd.*, p. 113.

[3] *Introd.*, p. 101.

quelque chose n'est pas Dieu, qui n'a besoin de rien, mais la créature[1]. Abélard ne considère donc plus la Procession comme une opération *ad intra*, mais bien comme une *operatio ad extra*. Le St-Esprit n'est pas pour lui la résultante réciproque du Père et du Fils, mais l'extension de Dieu vers sa créature.

Considéré sous cette forme, il procède réellement du Père et du Fils vers la créature, mais n'est pas nécessairement *ex substantia* patris. Voilà pourquoi notre philosophe dit : « Le St-Esprit procède du Père et du Fils, parce que vouloir le bien et le faire proviennent de la puissance et de la sagesse[2]. » Et un peu plus haut : Si le St-Esprit était de (ex) la substance du Père et du Fils, il serait engendré. Or, il n'est pas engendré mais procède, c'est-à-dire que Dieu s'étend vers un autre par la charité[3].

La critique que St-Bernard fait ici de cette théorie est d'une justesse parfaite. « Il dit encore qu'à la vérité le St-Esprit procède du Père et du Fils, mais qu'il n'est pas de la même substance qu'eux. » D'où vient-il donc ? Du néant comme la créature puisque, selon l'apôtre, tout est sorti de Dieu. « Eh ! quoi, le St-Esprit procéderait du Père et du Fils comme les autres créatures, il serait produit du néant comme tous les autres êtres créés et non point de Dieu, en un mot il serait créé comme tout ce qui est ? » Connaît-il, en effet, un troisième moyen de le faire procéder du Père et du Fils, tout habile qu'il soit à imaginer des nouveautés et à se faire des idées, à inventer des systèmes et à affirmer ce qui n'est pas comme ce qui est ? « Car, s'il était de la substance du Père, dit-il, il serait engendré et ainsi le Père aurait deux fils. » Comme si tout ce qui sort d'une substance était

[1] *Introd.*, p. 113.
[2] *Introd.*, p. 101.
[3] *Introd.*, p. 101.

engendré par cette substance. Est-ce que les poux, les lentes et les humeurs du corps ne sortent point de la substance de la chair ; sont-elles pour cela engendrées par elle? Et les vers qui se forment et qui naissent du bois pourri ne sortent-ils point de la substance de ce bois, quoiqu'ils n'en soient point engendrés? Et les teignes qui naissent de la substance même de nos vêtements[1]?

La critique de St-Bernard repose sur deux principes :

Le premier : Si le St-Esprit n'est pas *ex substantiâ patris*, il faut le faire sortir du néant par voie de création. Or c'est là une hérésie, donc il faut admettre que la troisième personne divine est réellement *ex substantia patris et filii*.

Le second : Il affirme qu'une chose peut sortir d'une substance sans être engendrée par elle.

Cette affirmation marque un progrès sur Abélard, qui niait la possibilité d'une procession parce que tout ce qui est d'une (ex) substance doit être dit engendré et non procédant ; mais les exemples apportés sont mal choisis, surtout quand on pense qu'ils doivent servir à faire comprendre la procession du St-Esprit.

De plus, tout en affirmant que deux êtres qui sont tous deux *ex substantiâ Patris*, sont, l'un engendré, l'autre procédant, St-Bernard s'attache sans doute à l'orthodoxie catholique, mais n'indique pas la différence qui existe entre la procession et la génération. Sur ce terrain, il n'en sait guère plus qu'Abélard. Sans doute, en tentant une explication, ce dernier s'est trompé, mais au moins a-t-il eu le mérite d'essayer une solution qui, en mettant en relief la difficulté, attirait l'attention, poussant les esprits à l'étude et préparait la réponse donnée par l'ange de l'école.

Celui-ci, en effet, après avoir défini la génération : *origo*

[1] *Traité contre quelques erreurs d'Abélard*, chap. I, p. 2.

viventis a vivente conjuncto in similitudinem naturae specificae, fait remarquer que l'être engendré comme tel doit procéder du générateur, *ex vi et modo processionis.* Le mode de procession qui est assimilatif, c'est-à-dire qui a en lui-même la raison pour laquelle l'être engendré est semblable à son principe, mérite seul le titre de *génération.*

Le verbe sera donc dit engendré parce que, procédant de l'intelligence « *qui vi sua est assimilativus* », il sera semblable à son principe *vi et modo* processionis ; le St-Esprit sera dit procédé, parce que, procédant de la volonté « *quae vi sua non est assimilativa* », il sera semblable à son principe non pas *vi et modo processionnis* » sed secundum *rationem impellentis et moventis in aliquid* », c'est-à-dire par l'inclination de la volonté vers l'objet désiré[1].

Après avoir ainsi exposé la théorie d'Abélard sur la Trinité, résumons-les en quelques courtes conclusions.

1. Abélard est chrétien ; comme tel il affirme la Trinité avec la plus rigoureuse orthodoxie.

2. En théorie, il reconnaît que l'intelligence est dans l'impossibilité de donner une démonstration de ce mystère, mais, en pratique, il se contredit en s'efforçant de l'expliquer rationnellement.

3. Il substitue aux trois personnes divines, Père, Fils et St-Esprit, les noms de Puissance, Sagesse, Bonté, et cela, soit pour expliquer l'existence des trois personnes qu'il considère comme devant représenter le souverain bien, ainsi que je l'ai dit plus haut, soit aussi afin de rendre le mystère accessible à tous, Juifs et païens.

4. Il n'explique pas la génération du Fils, mais cherche à prouver que le Père, en engendrant un Fils identique

[1] Billuart, p. 502-504.

à lui-même en substance, n'a engendré ni un autre Dieu, ni soi-même.

5. Il considère la procession comme une extension de Dieu vers sa créature, et, tout en affirmant que le St-Esprit procède du Père et du Fils, il nie qu'il soit de (ex) la substance du Père, de crainte de devoir affirmer sa génération plutôt, que sa procession.

6. En voulant expliquer les processions divines, il dit que le Père est une pleine puissance, le Fils une certaine puissance, le St-Esprit nulle puissance. L'attaque de St-Bernard sur ce point est donc parfaitement justifiée et prouve que la doctrine de notre philosophe était entachée d'Arianisme.

7. Je ne puis souscrire à cette affirmation de Deutsch : « Ce qui prouve la légèreté et le manque de compréhension des adversaires d'Abélard, c'est qu'ils l'accusaient d'avoir introduit des degrés dans la Trinité, à la manière d'Arius. Semblable accusation était injuste, celle, au contraire, de Sabellianisme, qui était bien mieux fondée, ne lui fut point adressée[1]. »

Je ne m'explique point ce jugement. Si Deutsch avait lu les critiques faites par les adversaires d'Abélard, il aurait trouvé chez eux l'accusation d'Arianisme et celle de Sabellianisme. Guillaume de St-Thierry qui, le premier, jette l'alarme en écrivant à St-Bernard, s'écrie : « quantum ad destructionem personarum *Sabellianum* est ; quantum ad dissimilitudinem et imparilitatem, hoc in *sententiam Arii* pedibus ire est[2]. »

Guillaume de St-Thierry a donc parfaitement signalé le Sabellianisme d'Abélard, et si St-Bernard s'est prin-

[1] Deutsch. Ouvrage cité, p. 178.

[2] Disputatio adv. Abälardum. *Pat. Lat.*, tome 180, col. 257.

cipalement attaché à faire ressortir l'Arianisme, ce n'est chez lui « ni légèreté ni manque de compréhension », mais simplement la non nécessité de devoir relever toutes les erreurs d'Abélard.

D'ailleurs n'oublions pas que, si notre philosophe fut condamné au concile de Sens pour Arianisme, il l'avait déjà été à celui de Soissons pour *Sabellianisme*[1]. Ainsi, quoiqu'en dise Deutsch, l'imputation de Sabellianisme fut réellement adressée à Abélard par ses adversaires.

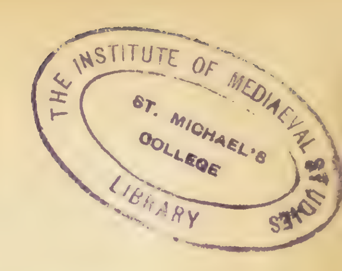
* * *

Abélard est chrétien. Il croit, mais aussi il est philosophe et veut justifier sa foi. Malheureusement, n'ayant pas une idée juste sur la distinction qui doit exister entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, il confond en pratique la foi avec la raison. Sans doute, en théorie, il affirme que la philosophie ne peut pas démontrer la Trinité, mais en pratique il la démontre et fait d'un mystère une vérité démontrable et, partant, purement rationnelle.

D'ailleurs la distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, ainsi que l'affirmation de l'impossibilité d'une démonstration rationnelle dans l'ordre surnaturel ne reçurent leur développement qu'au XIIIe siècle avec St-Thomas.



1. *Tract. de Unitate et Trinitate.* Einleitung, S. XXIV.



TROISIÈME PARTIE

Influence exercée par Pierre Abélard, théologien. (Ecole théologique).

Nous ne croyons pas nous tromper en affirmant que l'influence exercée par Abélard a été méconnue.

Ses malheurs de jeunesse et ses condamnations successives l'avaient voué à l'oubli.

Et cependant tout observateur remarquera une ligne de démarcation profonde entre la première et la deuxième moitié du XIIe siècle.

Au commencement de cette époque, en effet, la méthode est surtout positive. Au lieu de tenter une conciliation entre les vérités chrétiennes et les connaissances de l'ordre purement rationnel, on se contente d'affirmer les premières, puis de les démontrer par une accumulation plus ou moins grande de textes empruntés à l'Ecriture Sainte et aux Pères. Quoique régnante, cette méthode avait trouvé des adversaires.

Au IXe siècle déjà, Scott Erigène; au XIe, Bérenger, et au commencement du XIIe, Roscellin et Anselme avaient affirmé l'introduction de la philosophie dans le domaine de la foi; mais ils s'étaient égarés en voulant fixer leurs limites respectives.

On cherchait, on tâtonnait.

Quant à une synthèse théologique, c'est-à-dire à l'a-

doption d'un cadre où seraient rassemblées les questions théologiques jusque-là éparses, à peine en trouvons-nous une ébauche dans les *Flores Sententiarum*, d'Anselme de Laon, les *Fragments* et *Sentences*, de Guillaume de Champeaux, et l'*Elucidarium*, d'Honoré d'Autun. Sans doute, ce sont là des essais qui marquent un progrès dans l'enseignement théologique, mais ils ne méritent nullement l'honneur d'une synthèse.

Vers le milieu du XIIe siècle, une méthode nouvelle apparaît. Ce ne sont plus des thèses, des preuves, des objections habilement dissimulées sans de longs développements. On assiste à l'emploi rigoureux de la dialectique. Sans doute la solution qui doit fixer les rapports de la foi et de la raison n'est pas encore donnée; mais un principe critique caractérisé par l'accumulation du *pour* et du *contre* de chaque question est déposé. On oppose l'autorité à l'autorité. Le *Sic*, c'est-à-dire le *pour* de chaque problème théologique est établi par un certain nombre de citations tirées de l'Ecriture sainte et de la Tradition; puis le *non*, c'est-à-dire le *contre*, à l'aide de témoignages empruntés à des autorités égales.

Cette méthode critique, dont le but était la concordance des discordances rencontrées dans les sources de la foi, empêchait toute solution étroite et précipitée, poussait les jeunes esprits à l'investigation et, par une conséquence nécessaire, était en réaction avec la théologie purement positive. Elle exerça une immense influence et, ainsi que le fait remarquer Denifle, « elle devint la base de la manière de discuter et de questionner dans les époques suivantes sur toutes les questions de théologie, de philosophie et de droit canonique et civil ».

Presque au même moment, une synthèse surgit. La grande division : *fides*, *caritas*, *sacramentum*, qui doit

réunir en un corps de doctrine les questions théologiques, fait son apparition, entraînant successivement à sa suite la célèbre *Summa sententiarum*, les sentences du Manuscript de St-Florian, du Magister Omnebene, de Roland, Pierre Lombard, Robert Pulleyn, Pierre de Poitiers.

Un mouvement théologique avait donc été créé. Aucun savant ne saurait le nier. Toute la difficulté est d'en connaître l'auteur.

La question ainsi posée a trouvé nombre de solutions, mais personne, à ma connaissance du moins, n'a voulu en attribuer l'honneur à Abélard. Pour les uns, la méthode Scolastique, « portée sous St-Thomas à son plus haut point de perfection, » a pour auteur Anselme[1].

D'autres, sans méconnaître que l'idée d'une synthèse théologique appartient à Abélard, affirment que sa réalisation n'est pas de lui, et que celui qui a « eu la gloire de fournir à Pierre Lombard les éléments principaux du traité qui a définitivement fondé le règne de la théologie scolastique » est Hugues de St-Victor[2].

L'Allemagne, elle aussi, a voulu donner son jugement sur le philosophe Breton, mais, tout en reconnaissant que, dans la question particulière de la Ste-Trinité, Hugues dépendait d'Abélard, elle ne lui a pas moins nié son plus beau titre de gloire : la création d'une synthèse théologique. C'est ainsi qu'un auteur récent a pu dire : « le premier qui a entrepris le gigantesque travail d'une fondation et d'une organisation synthétique des vérités de la révélation chrétienne est Hugues de St-Victor, la tête de l'école Victorine[3]. »

[1] Ragey, *St-Anselme*. 2 volumes, Delh. & Briguet, Paris. Tome I[er], p. 286 et 116-117.

[2] Mignon, *Les Origines de la scolastique* et *Hugues de St-Victor*. Lethielleux, Paris. 2 vol. Tome I[er], p. 193.

[3] *Die Gotteslehre des Hugo von St. Victor*, von D[r] Jacob Kilgenstein. Augsburg, 1898, p. 3.

Les jugements de ces écrivains, quoique faux à mon avis, sont excusables cependant si l'on tient compte qu'ils n'ont point fait d'Abélard une étude particulière, mais qu'ils ont pris comme sujet déterminé Anselme ou Hugues de St-Victor.

Adressons-nous donc à ceux qu'on pourrait appeler les spécialistes en cette matière. La France nomme Vacandard, l'Allemagne Deutsch. Or, tous deux nient catégoriquement une influence quelconque et à plus forte raison une école née d'Abélard.

Pour Vacandard, en effet, « la méthode d'Abélard, mal définie, a plutôt retardé qu'accéléré le progrès de la véritable science. Ses admirateurs ont rendu service à l'histoire en tirant ses ouvrages de l'oubli et en appelant sur sa doctrine l'attention de la critique, mais ils se sont trompés s'ils ont cru, par ce moyen, servir sa réputation. La gloire d'Abélard ne gagne rien à cette exhumation tardive. Et si ses écrits étaient les seuls témoins de son œuvre..... on douterait si l'illustre novateur, avec tout son esprit, fut autre chose qu'un Sophiste[1]. »

« Recul de la véritable science, » voilà pour l'influence d'Abélard; « Sophiste », voilà pour ses écrits!

Mais ce n'est pas tout.

Un autre travail, sorti de la plume du même auteur[2], renouvelle un jugement analogue : « Son œuvre, dit-il en parlant de notre théologien, disparaissait avec lui, aussi bien que le bruit qui s'était fait autour de son nom. Ses livres eux-mêmes, malgré le culte avec lequel ses admirateurs en conservèrent de rares exemplaires, ne se relevèrent point de la condamnation qui les avait

[1] Vacandard, sa *lutte avec St-Bernard, sa doctrine, sa méthode*. Paris, 1881, p. 462-463.

[2] *Vie de St-Bernard*. Paris, 1897.

atteints. *Le moyen âge, pourtant si curieux, ne les connut point*. C'est en vain que des philosophes amateurs ont tenté de les relever du discrédit où ils étaient tombés. Leur inoffensif essai n'a intéressé que les archéologues et les historiens. *Abélard* ne produisit rien de durable[1]. »

Ce jugement suppose, chez Vacandard, l'ignorance totale des travaux de Denifle et de Gietl.

Longtemps auparavant, Deutsch, portant un jugement analogue sur notre théologien : « Il n'est venu jusqu'à nous, dit-il, aucun écrit, ni aucune tradition qui puisse établir l'existence d'une influence quelconque exercée par Abélard. Une pareille école eût-elle commencé à se former qu'elle eût été étouffée dans son germe par la condamnation d'Abélard[2]. »

Comme on le voit, les auteurs cités s'accordent pour méconnaître Abélard et lui enlever ses plus beaux titres de gloire.

Seul, Cousin avait porté un jugement plus juste : « Malgré ses erreurs, dit-il en parlant d'Abélard, et les anathèmes de deux conciles, sa périlleuse mais féconde méthode est devenue la méthode universelle de la Théologie scolastique. Les erreurs s'effacèrent et la méthode resta comme une conquête de l'esprit d'indépendance. Pierre Lombard est le fondateur reconnu de la Théologie scolastique; or, Pierre le Lombard est un élève direct d'Abélard et l'héritier, sinon de ses erreurs, du moins de sa méthode épurée et perfectionnée[3]. »

Quelques années plus tard, Rémusat faisait sien le ju-

[1] Pag. 179.

[2] Deutsch, p. 427.

[3] *Introd.*, p. 200.

gement de Cousin en disant : « la scolastique consent à dater de lui (d'Abélard)[1]. »

Quoique justes en partie, ces jugements sont très incomplets et sans démonstration.

A mon avis, il est aussi faux de regarder Pierre Lombard comme le fondateur de la scolastique que d'attribuer cet honneur à Anselme ou à Hugues de St-Victor.

En affirmant au contraire que Pierre le Lombard est un élève d'Abélard et l'héritier de sa méthode, Cousin avait raison. Mais pas plus Cousin que Rémusat, Vacandard que Deutsch, Kilgenstein que Mignon n'avaient reconnu l'existence d'une école et d'une synthèse théologiques ayant tout à la fois pour fondateur et créateur Pierre Abélard.

Tel était l'état des choses lorsqu'enfin parut un homme doué d'une puissance de travail considérable : le dominicain Denifle. A la suite de persévérantes recherches, qui détruisirent pour toujours les nombreuses erreurs accréditées et entassées par les historiens de l'Université de Paris, Denifle présenta au public quatre sommes de Sentences. Toutes étaient en dépendances très étroites de la doctrine et parfois du texte de l'*Introductio ad Theologiam*. Cette découverte prouvait l'existence d'une école théologique relevant d'Abélard et démontrait son action sur des maîtres de différents pays[2].

Six ans plus tard, Gietl complétait l'œuvre de Denifle par la publication des sentences de Roland. En démontrant qu'elles avaient pour base, non seulement l'*Intro-*

[1] Rémusat. 2 vol. Paris, 1845. Tome I[er], p. 273. *Abélard.*

[2] En effet, l'auteur du *Manuscrit de St-Florian* professe à Milan ; Omnebene enseigne à Cologne, Roland de même et écrit ses sentences à Rome. — Denifle, p. 615. Gietl, p. 16.

ductio ad Theologiam, mais que l'auteur s'était inspiré aussi de la *Summa sententiarum,* il faisait faire un nouveau pas à la question. Mais personne, à ma connaissance du moins, n'avait essayé d'établir « si la *Summa sententiarum* » était, oui ou non, sous la dépendance de l'*Introductio* d'Abélard.

Le père Portalié, dans un travail récent, n'a pas établi ce point. Sans doute, à la suite de Gietl, il reconnaît l'influence de l'école de St-Victor sur celle d'Abélard et réciproquement, mais, laissant la question au point où l'avait mise Gietl, il ne fait aucun effort tendant à démontrer si la *Summa sententiarum* a précédé ou suivi l'*Introductio ad Theologiam.* Nous nous proposons de l'établir après avoir résumé les conclusions de Denifle et de Gietl. Nous indiquerons d'autres contemporains et successeurs d'Abélard qui se sont inspirés de son *Introductio,* tels que Pierre Lombard et son abréviateur Bandinus, Robert Pullus (Pulleyn), Pierre de Poitiers; à côté de ces auteurs qui ont écrit des Sommes, nous en retrouvons d'autres qui, sans composer des traités complets, connaissent manifestement Abélard, puisqu'ils transcrivent en quelque sorte ses idées en les citant presque textuellement, soit pour les combattre, soit pour les suivre; à cette classe appartiennent Honoré d'Autun, le traité d'Abbaudus contra Abaelardum sur la fraction du Pain. Enfin, l'idée émise par Pierre d'Alphonse de vouloir persuader aux Juifs le mystère de la Ste-Trinité, en substituant aux trois personnes divines les noms de substance, sagesse, bonté.

Cette démonstration complétera celle commencée par Denifle, continuée par Gietl, et établira nettement l'influence énorme exercée par Abélard, influence sans égale jusqu'à Albert-le-Grand et Thomas d'Aquin.

CHAPITRE PREMIER

Sentences de Maître Pierre Abélard et son « Introductio » à la Théologie.

En 1835, Rheinwald découvrait au monastère d'Emmeran[1] un manuscrit portant cette inscription « Sententiae Magistri Petri Abaelardi ». Trompé par ce titre, comme aussi par le contenu de l'ouvrage, qui semble n'être qu'une reproduction plus ou moins plagiale de de l'*Introductio ad Theologiam,* Rheinwald crut qu'il avait Abélard pour auteur[2] et l'intitula ainsi : *Epitome Theologiae Christianae.*

Denifle, au contraire, après avoir prouvé (et cela de manière à ne laisser aucun doute) que ces sentences ne sont pas d'Abélard, s'élève contre l'opinion de Gieseler, acceptée jusqu'à nos jours, et suivant laquelle ces « sententiae » devaient être considérées comme un cahier de notes écrites par un élève d'Abélard ; il en démontre la fausseté et la considère comme étant actuellement insoutenable[3] !

Pour Denifle, ces « sententiae » ne sont pas autre chose qu'un abrégé de la théologie d'Abélard, à laquelle se rattachent les sentences de Roland et d'Omnebene, ainsi que nous le verrons plus tard. « Ce genre de travail, dit-il, n'est nullement sans exemple dans le courant du XIIe et du XIIIe siècle. Sitôt, par exemple[4], que les

[1] *Bibliothecae Emmeramnensis, Patr.*, Tome CLXXVIII, col. 1686.

[2] Voir la préface de Rheinwald lui-même. *Patr.*, Tome CLXXVIII, col. 1686-1694.

[3] Denifle, ouvr. cité, p. 586-595.

[4] *Summa sententiarum magistri Lombardi a magistro Jacobo edita,* Denifle, p. 589.

sentences de Lombard eurent paru, on en fit des abrégés, des extraits. » Le cardinal Hugues abrégea aussi des sentences, mais très librement... La somme de Guillaume d'Auxerre eut plusieurs abrégés[1].

Les mots « sententiae Petri Abaelardi » ne prouveraient donc pas que ce dernier en soit l'auteur, mais simplement qu'elles ont été extraites de ses ouvrages. On comprend, dès lors, combien grande en est l'importance pour connaître l'enseignement de « l'*Introductio* » dans les parties qui nous manquent, ainsi que sa disposition et sa division[2].

D'après ce que nous venons de dire, il est clair que ces sentences seront l'écho de l'*Introductio;* inutile, dès lors, d'en montrer la relation intime, car ce serait répéter l'*Introductio* elle-même. Cependant qu'on nous permette les remarques suivantes :

La division générale annoncée par l'*Introductio :* Fides, Charitas, Sacramenta, s'y trouve textuellement. Il est à remarquer qu'après avoir traité de la foi, l'auteur des « sententiae Abaelardi » passe, au Chapitre XXVIII, à l'étude des sacrements[3] et n'aborde celle de la charité qu'en troisième lieu, à la fin du Chapitre XXXI ; en effet, nous lisons ces paroles : « Diximus superius summam salutis in his tribus scilicet et sacramento et caritate constare. Nunc de duabus fide et sacramento sufficienter expedito, de tertio, caritate, amodo disseramus[4]. »

[1] Denifle, p. 589.

[2] L'*Introductio* nous étant arrivée mutilée, nous ne pouvons la connaître d'une manière complète que par la comparaison avec les sentences qui ont pris cet ouvrage pour base.

[3] Ostenso, hucusque de summo beneficiorum, ad beneficium Sacramentorum divertamus. *Epitome*, Cap. XXVIII. *Pat.*, Tome CLXXVIII, col. 1738.

[4] *Patr.,* Tome CLXXVIII, col. 1747.

Comme plusieurs sentences qui s'inspirent d'Abélard intervertissent l'ordre annoncé dans le Chapitre premier, il est permis de croire que l'*Introductio* avait, elle aussi, interverti les parties annoncées et traité d'abord de la foi, puis des sacrements et enfin de la charité. Cette supposition a d'autant plus de valeur qu'Abélard, dans son commentaire in *Epistola ad Romanos,* affirme que son *Introductio* (qu'il appelle *Theologia*) n'a pas été composée d'un seul trait, mais par fascicules séparés. En effet, parlant des témoignages des philosophes qu'il avait apportés en faveur de la Trinité, il s'exprime ainsi : « Quorum pleraque et nos etiam in *Theologiae nostrae* opusculo contulimus[1]. »

Deux pages plus loin, faisant allusion à sa comparaison de l'airain et du sceau d'airain, il conclut en ces termes : « Sed et de his quidem quantum opportuit in II Theologiae nostrae nos tractasse arbitramur[2]. »

Comme cette comparaison ne se trouve que dans l'*Introductio* et non dans la *Theologia,* il est facile de voir que le titre d'*Introductio* est faux et que, à sa place, il faudrait dire *Theologia,* puisque c'est ainsi qu'Abélard lui-même qualifie cet ouvrage. Afin toutefois de ne pas créer d'équivoque et de me conformer à l'usage reçu, je continuerai à appeler « *Introductio* » l'ouvrage principal d'Abélard.

Par les textes cités plus haut, on voit que les questions de la Trinité se trouvaient déjà contenues dans l'*Introductio* quand il écrivait son commentaire.

Plus loin, Abélard pose trois questions :

1. Que faut-il pour qu'il y ait idolâtrie?
2. Dieu est-il l'auteur et la cause du péché?

[1] *In epist. ad Rom.,* p. 172. *Apud* Cousin, T. II.

[2] *In epist. ad Rom.,* p. 174. *Apud* Cousin, T. II.

3. Est-il juste que Dieu supprime sa grâce au pécheur, ensorte que celui-ci devient de plus en plus mauvais?

Ces questions posées, il conclut en ces termes : « Sed harum quidem trium propositarum quaestionum solutiones Theologiae nostrae examini reservamus. »

Cette affirmation prouve que la *Theologia* d'Abélard n'a pas été composée à la suite, mais par fascicules séparés. C'est cet état de choses qui rend si difficile la fixation de la date à laquelle cet ouvrage a été achevé.

De tout ceci, il résulte qu'après avoir annoncé « fides, caritas, sacramentum », notre philosophe, entraîné par ses luttes théologiques où son activité l'avait poussé, aura dû s'occuper des sacrements avant de traiter de la charité. Puis, le traité achevé, il l'aura joint à celui de la foi dans son *Introductio*. Ainsi s'expliquerait comment plusieurs auteurs de sentences, après avoir suivi la division annoncée par Abélard : « fides, caritas, sacramentum », la modifient dans le cours de leur travail et renvoyent le traité de la charité dans la troisième partie, bien qu'étant annoncée comme devant constituer la seconde. Je ne m'arrête pas plus longtemps sur ces sentences, car, encore une fois, les étudier, ce serait répéter l'*Introductio*.

CHAPITRE II

Sentences d'un manuscrit de St-Florian et « l'Introductio » d'Abélard.

Ce manuscrit, découvert par Denifle, mais malheureusement incomplet, s'arrête au milieu de son enseignement sur l'eucharistie.

N'ayant pas cet ouvrage sous les yeux, je ferai voir qu'il est sous la dépendance d'Abélard par les extraits que Denifle en a faits, et qui sont les seuls que je puisse comparer à l'*Introductio*.

La division de ces sentences est celle donnée par Abélard : « fides, caritas, sacramentum » ; mais, dans la suite du travail, le Traité des Sacrements est placé immédiatement après celui de « fide », et celui de la « caritas » est renvoyé à la fin.

Comme Abélard, il veut que la distinction des trois personnes ait pour but d'attirer l'homme au culte de Dieu... Elles se distinguent par la Toute-Puissance, la Sagesse, la Bonté... ; ces trois éléments constituent le souverain bien et forcent l'homme à la crainte de Dieu (par la vue de sa puissance qui peut punir et de sa sagesse qui connaît tout) et à son amour (par la vue de sa bonté[1])... Le St-Esprit n'est pas *ex substantia patris*[2]. Plus loin, répondant à l'objection de Roscellin « trois personnes entraînent trois essences » ; le *Manuscrit de St-Florian* veut... que les trois personnes divines ne correspondent pas à trois réalités distinctes par le nombre, mais par la propriété... il recourt à l'analogie des trois personnes grammaticales[3]... de l'airain et du sceau d'airain[4]... rejette les exemples alors admis comme insuffisants[5]... Le Père désigne la Toute-Puissance, car il est la source (stipes) des autres personnes... Le Fils, la Toute Sagesse, comme telle une certaine puissance, il sera donc engendré, car une certaine puissance est une

[1] *Introd.*, p. 12-13.

[2] *Introd.*, p. 101. Comparer avec le *Manuscrit de St-Florian*, p.

[3] *Manuscrit de St-Florian*, p. 148. *Intr.*, p. 95.

[4] *Introd.*, p. 97.

[5] *Manuscrit de St-Florian*, p. 149. *Introd.*, p. 99-100.

partie de la Toute-Puissance... Le St-Esprit n'est pas engendré, car la bonté qui le désigne n'est pas une partie de la Toute-Puissance, ni de la Sagesse[1]... Je ne dirai pas comment, après avoir, à la suite d'Abélard, rejeté les exemples alors en usage pour expliquer la génération et la procession du St-Esprit, il parle de la double procession du même St-Esprit, l'une « in affectu », l'autre « in effectu ».

Je ne dirai pas non plus comment, à la suite d'Abélard encore, il veut que Dieu soit tout puissant « *non pas parce qu'il peut tout faire, mais parce qu'il peut tout ce qu'il veut,* » et comment enfin, en traitant la question de l'immutabilité divine, il tombe toujours avec Abélard dans le fatalisme.

N'ayant pas, en effet, le texte sous les yeux, je ne puis les accepter que sur la simple affirmation de Denifle[2].

A la page 152 du *Manuscrit,* nous retrouvons la question qu'Abélard avait posée : « Dieu peut-il faire plus de choses qu'il n'a faites? » résolue par la négative et la preuve donnée est celle du Péripatéticien du Pallet.

Voici leurs paroles à tous les deux :

Manuscrit de St-Florian : Dieu ne peut rien faire sans raison, donc il ne peut pas faire ce qu'il ne fait pas[3].

Abélard : Comme Dieu ne peut faire que ce qu'il est convenable qu'il fasse et qu'il n'est pas convenable qu'il fasse ce qu'il n'a pas fait, je crois qu'il ne peut faire que ce qu'il fait[4].

Le *Manuscrit* est visiblement sous la dépendance d'A-

[1] *Manuscrit de St-Florian*, p. 148. *Introd.*, p. 15-16.

[2] Ouvr. cité p. 428.

[3] *Manuscrit de St-Florian*, p. 152.

[4] *Introd.*, p. 128.

bélard, bien que son auteur ait rendu librement la pensée de ce dernier.

Un peu plus loin[1], le *Manuscrit de St-Florian* pose les questions suivantes : Dieu consent-il aux maux, veut-il les maux, punit-il justement ou injustement, est-il la cause des maux?

Ces questions se trouvent dans le *Commentaire* d'Abélard *sur la lettre aux Romains*... « Utrum Deus quoque auctor vel causa peccati sit... » n'est-il pas injuste que Dieu enlève la grâce au pécheur, puisqu'il devient alors plus mauvais et sera puni plus sévèrement[2].

Abélard ne répond pas à la question, mais annonce qu'il la traitera dans sa *Théologia*. (C'est l'*Introductio* d'aujourd'hui). Malheureusement, nous n'avons plus cette partie de l'œuvre d'Abélard. Sa doctrine sur ce point nous est cependant connue par Guillaume de St-Thierry[3].

Ce dernier cite textuellement Abélard, et, comme dans les citations que j'ai pu contrôler j'ai toujours trouvé la fidélité, je suis en droit de considérer celle-ci comme correcte, et cela d'autant plus qu'elle cadre parfaitement avec les théories que le péripatéticien du Pallet a développées dans son *Commentaire sur la lettre aux Romains*[4]. Dieu, d'après Abélard, offre sa grâce à chacun, mais c'est à l'homme d'y adhérer par un acte de son libre arbitre. Il ressemble à un marchand qui expose des pierres précieuses afin d'exciter les acheteurs[5].

[1] *Manuscrit*, p. 152.

[2] *Expositio in epistola Pauli ad Rom.* L. I, Cl. *Patr.*, T. 178, Col. 808.

[3] *Disputatio adversus Abaelard*, C. VI. *Patr.*, Tome 180. Col. 266-267.

[4] Comp. L. IV, avec *Patr.*, Tome 178, Col. 918.

[5] *Patr.*, Tome 180, Col. 167.

D'après le *Manuscrit de Florian*, Dieu offre sa grâce à chacun... Mais tous ne l'acceptent pas... Dieu ressemble à un marchand qui expose des chevaux afin que ceux qui en ont besoin les voient[1].

Si donc Dieu punit, il le fait justement, parce que l'homme a refusé la grâce qu'il lui offrait.

Ces questions, comme ces réponses, montrent clairement la dépendance du *Manuscrit* vis-à-vis d'Abélard.

La théorie du *Manuscrit* vis-à-vis de l'Incarnation est exactement celle d'Abélard : Le Christ ne s'est pas fait homme pour nous racheter de la puissance du démon, mais pour exciter en nous l'amour de Dieu[2].

Un peu plus loin, il affirme avec Abélard que « l'humanité et la divinité sont parties du Christ[3]... » qu'à sa mort la divinité s'est séparée du Christ[4].

A l'Incarnation succède immédiatement la théorie des sacrements. Là encore se retrouvent plusieurs points de contact avec les idées d'Abélard.

Comme ce dernier « il dit que l'eau est celui de tous les liquides qui lave le mieux, et non le baume, le miel ou le vin[5]. »

Sa théorie sur le péché originel est exactement celle d'Abélard. Ce dernier, en effet, avait dit : « Lorsque nous disons que les enfants naissent avec le péché ori-

[1] *Manuscrit*, p. 152.

[2] *Manuscrit de St-Florian*, p. 153, comparer avec *Abélard Epit.*, Col. 1730. *In Epist ad. Rom.*, Col. 836. *Disput. adv. Abaelard*, Tome 180, Col. 269.

[3] *Manuscrit de St-Florian*, p. 155, comp. avec *Abélard Epit.*, Cap. XXIV. *Patr.*, Tome 178, Col. 1732. *Patr.*, Tome 180, Col. 276.

[4] *Manuscrit de St-Florian*, p. 156. Comparez avec *Epitome*, Cap. XXVII, Col. 1737. *Patr.*, Tome 178.

[5] *Manuscrit de St-Florian*, p. 158. *Epitome*, Cap. XXVIII. *Patrol.*, Tome 178, Col. 1739.

ginel, il faut entendre par là la peine du péché, plutôt que le péché lui-même[1].

Le *Manuscrit de St-Florian* reprend la même idée en d'autres termes : « Le péché originel, dit-il, est une *peine* qui nous a été transmise par notre premier père[2]. »

Sur la doctrine eucharistique, le *Manuscrit* se montre toujours le fidèle disciple d'Abélard. Tous deux, en effet, veulent qu'après la consécration, les espèces du pain et du vin subsistent dans l'air... Que si l'hostie vient à être rongée par des rats ou à tomber à terre, ces choses ne se passent point dans le corps du Christ[3].

Ici finissent les extraits donnés par Denifle ; la comparaison que je viens de faire montre combien le *Manuscrit de St-Florian* est dépendant d'Abélard.

CHAPITRE III

Sentences du magister Omnebene et l'« Introductio » d'Abélard.

Voici un nouveau recueil de sentences découvert, lui aussi, par Denifle, à Munich.

Ici encore, comme dans le *Manuscrit de St-Florian*, n'ayant pas le texte complet, j'en suis réduit aux extraits faits par Denifle. En les comparant à l'*Introductio* d'Abélard, j'ai pu m'assurer qu'il était sous sa dépendance

[1] *Epist. ad. Rom.*, L. II, 866.

[2] *Manuscrit de St-Florian*, p. 159.

[3] *Manuscrit de St-Florian*, p. 161. Comparez avec la IXe proposition des *Capitula Heresum Petri Abaelardi* (Trad. de Charpentier), Tome II, p. 456. — Guillaume de St-Thierry : accidentia prioris substantiae remanere in aere. *Patr.*, Tome 180, Cap. IV, Col. 280-281 et *Epitome*, Col. 1742.

plus encore que le *Manuscrit de St-Florian* analysé plus haut.

La division adoptée est la même *fides, sacramentum, caritas*. Caritas se trouve donc en dernier lieu, non seulement dans le corps de l'ouvrage, mais encore dans l'énonciation même de la division, ce qui ne se trouve pas dans l'*Epitome* et dans les *Sentences de St-Florian*.

Ses définitions de la foi, de l'espérance, du sacrement, de la charité[1] sont celles d'Abélard.

En commençant le *Traité de la Trinité,* il pose, comme Abélard, la question suivante : « Comment, dans une essence toujours identique à elle-même, peut-il y avoir une distinction de personnes[2] ? » Cette distinction désigne la perfection du souverain bien... elle a pour but d'engager l'homme au culte religieux par la crainte et l'amour qu'elle lui inspire[3].

Dans la manière d'expliquer la génération et la procession, il rejette aussi les similitudes du soleil, de l'âme, de la cithare et du lac, similitudes alors en usage, et les remplace par celles de l'airain et du sceau d'airain qu'il cite et développe[4].

Comme Abélard encore, il veut « que Dieu ne puisse pas faire plus qu'il n'a fait » et « qu'il n'ait jamais pu faire ce qu'il n'a pas fait[5]. »

La question de la nécessité de la grâce pour arriver à l'amour de Dieu est résolue dans le sens Pélagien comme Abélard[6].

[1] *Manuscrit,* p. 153, 155 ; *Introd.,* p. 5-10, *Epitome,* Cap. I, Col. 1695.

[2] *Manuscrit,* p. 158 ; *Introd.,* p. 12.

[3] *Manuscrit,* p. 158 ; *Introd.,* p. 12-13.

[4] *Manuscrit,* p. 159-160 ; *Introd.,* p. 99-100.

[5] *Manuscrit,* p. 167 ; *Introd.,* p. 120-133.

[6] *Manuscrit,* p. 219. Voir *Capitula Herescum Petri Abaelardi*, VI. (*St-Bernard*. Trad. Charpentier). — *Epist. ad Rom.,* L. IV, Col. 917. — *Patr.,* Tome 178.

En traitant du péché originel, il émet deux opinions :

Par la première, ce péché ne serait qu'une peine.... par la seconde, un véritable péché, consistant dans le mépris et dans une action désordonnée... Quant à l'enfant, il n'est pas coupable du péché originel, mais en subit simplement la peine[1] (la coulpe).

Pour lui, comme pour Abélard, le Christ ne s'est pas fait homme pour nous racheter de l'esclavage du démon, puisque ce dernier n'avait aucun droit sur nous, mais pour nous provoquer à son amour[2].

A la question : le Christ est-il une des trois personnes de la Trinité, il répond encore dans le sens d'Abélard : « Le Verbe, dit-il, est une des trois personnes de la Ste-Trinité, et tout ce qui n'est pas Verbe ne saurait être personne de la Trinité ; or, dans le Christ, l'âme et la chair ne sont pas Verbe. Donc le Christ n'est pas une des trois personnes de la Ste-Trinité[3].

Une semblable affirmation entraînait immédiatement après elle cette autre partie de la théorie d'Abélard : « Le Christ n'est pas autre chose que le Verbe ayant l'homme[4].

Les espèces eucharistiques sont dans l'air, c'est encore la doctrine d'Abélard[5].

[1] *Manuscrit*, p. 181. *Epist. ad Rom.*, Liv. II, Col. 866. — *Patrol.*, Tome 178. — *Capitula Heres. P. Abaelardi*, VIII (*Trad.* Charp.) Tome II, p. 455.

[2] *Manuscrit*, p. 185. *Guillaume de St-Thierry*, C. VII. — *Patr.* Tome 180, Col. 276. — *Epitome*, C. XXIII, Col. 1730. — *Patr.*, Tome 178.

[3] *Manuscrit*, p. 187. *Guillaume de St-Thierry*, C. VIII. Col. 276. — *Patr.*, Tome 180.

[4] *Manuscrit*, p. 188. *Epitome*. Ch. XXIV. Col. 1733 in fine et 1734.

[5] *Manuscrit*, p. 197. *Capitula Heresum* IX. *Guillaume de St-Thierry*, IX. Col. 280. *Epitome*, Ch. XXIX, Col. 1743 *quod in aere sit illa forma*.

Il m'est impossible de trouver d'autres points de contact entre la théorie d'Abélard et celle d'Omnebene, car ici finissent les extraits qui permettaient la comparaison.

Le peu que j'en ai pu dire montre combien cet auteur est disciple d'Abélard puisqu'il accepte sa division fondamentale, ses définitions, ses erreurs.

Parfois il hésite et n'ose se déterminer ; ainsi la question : « La divinité fût-elle séparée de la chair[1] ? », il la laisse sans affirmation, bien que, deux pages auparavant, il eut dit : « Le Christ n'est pas autre chose que le Verbe ayant l'homme[2]. »

Omnebene est beaucoup moins original que l'auteur du *Manuscrit de St-Florian*. Pendant que ce dernier interprète librement la pensée d'Abélard, change parfois les comparaisons, Omnebene suit souvent textuellement Abélard, accepte ses comparaisons, mais rarement les développe[3].

En m'occupant des *Sentences de Roland*, je ferai voir que Omnebene s'en est parfois inspiré.

CHAPITRE IV

Sentences de Roland, plus tard pape Alexandre III et l' « Introductio » d'Abélard.

Il me sera facile de montrer ici la concordance et la discordance qui existe entre les *Sentences de Roland* et l'*Introductio* d'Abélard, puisque j'ai sous les yeux, non

[1] *Manuscrit*, p. 190.

[2] *Manuscrit*, p. 188. Denifle, p. 466-467.

[3] *Manuscrit*, p. 160.

plus des extraits faits par Denifle, mais le texte lui-même, tel qu'il fut édité pour la première fois par Gietl[1].

Dans ces sentences, Roland adopte la division d'Abélard. Il s'en éloigne cependant en indiquant dans l'énonciation que le traité de la charité sera étudié en troisième lieu. Nous avons déjà fait cette remarque pour Omnebene qui, en cela, dépend de Roland. Immédiatement après avoir fait cette division, il pose la question suivante : L'homme peut-il être sauvé sans foi, sans charité et sans sacrement? Après avoir donné les raisons pro et contra, il émet sans la citer l'opinion d'Abélard, affirmant que la foi explicite du mystère de l'Incarnation est nécessaire pour le salut et cela pour tous les hommes et tous les temps[2]. Il distingue trois époques : « tempus ante legem, sub lege, et le tempus gratiae » et croit que pour ceux qui ont vécu dans le « tempus ante legem » la croyance à un Dieu unique et rémunérateur devait suffire[3].

A la question : le baptême de désir suffit-il, ou faut-il nécessairement recourir au baptême d'eau? l'auteur des sentences répond en exposant le sic et non de la question, puis apporte l'opinion d'Abélard[4] mais laisse la question sans solution[5].

[1] *Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III;* herausgegeben von P. Fr. Ambrosius M. Gietl. O. P., Freiburg in Breisgau, Herder'sche Verlagshandlung 1891.

[2] *Introduct.*, p. 32 et 84.

[3] *Roland*, p. 6 et 7.

[4] Abélard soutenait que le baptême de désir était insuffisant et que tous ceux qui combattaient cette opinion soutenaient une doctrine contraire à l'Evangile et aux Saints Docteurs « Hoc non solum Evangelio verum et Sanctis Doctoribus adversari penitus videatur ». *Theol. Christ.*, L. II, Col. 1205.

[5] *Roland,* p. 8-9.

C'est là une conséquence de la méthode critique d'Abélard ; souvent on se contente d'entasser les arguments pour et contre, sans donner la réponse. Dans le traité des sacrements, Roland revient sur cette question et, cette fois, il la tranche clairement en disant : « que l'adulte qui ne reçoit pas le baptême de désir au moins, est damné[1]. »

Dans la définition de la foi, Roland se rapproche beaucoup de Hugues de St-Victor[2] en disant comme lui : qu'elle est *infra* scientiam et *supra* opinionem[3].

Il rapporte la définition d'Abélard : « fides est certa *existimatio* rerum absentium ». Loin de la condamner et de voir dans le mot existimatio ce que St-Bernard y avait vu, c'est-à-dire une simple *opinio*[4], il la défend en ces termes. Magister Petrus dicit : « *Certa existimatio ad remotionem opinionis* », car celui qui n'a qu'une opinion ne peut avoir une « *existimatio* » certaine[5]. Comme Abélard, il se demande si la foi peut être *de apparentibus et de non apparentibus*. Sa réponse me semble un progrès sur celle de notre philosophe. Ce dernier, en effet, avait affirmé que la foi qui se disait des choses non apparentes était la foi proprement dite et celle qui se disait des choses apparentes était aussi une foi, mais improprement dite[6]. Pour Roland, au contraire, la foi ne peut se dire que des choses non apparentes.

Sa solution donnée, il reprend un à un les arguments

[1] *Roland*, p. 209.

[2] Summa sentent. *Tract.*, I, C. I, Col. 43. (*Patrol.*, Tome 176).

[3] *Roland*, p. 10.

[4] *Traité de quelques erreurs d'Abélard*, Ch. IV.

[5] *Roland*, p. 11-12.

[6] *Introd.*, p. 9.

contra qu'il avait donnés plus haut et tâche de les expliquer en faveur de sa thèse[1].

Ici, nous voyons la méthode qu'adoptera plus tard St-Thomas. D'abord *le contra*, puis la solution du problème et enfin la concordance du *contra* avec le corps de l'article.

Après avoir défini et divisé les parties de la foi, Roland, à la suite d'Abélard, passe immédiatement à la connaissance de Dieu et tout d'abord de la Trinité.

A la question s'il peut y avoir des propriétés en *Dieu*, il répond en reconnaissant la parfaite unité de Dieu et en admettant cette proposition « *nullam proprietatem esse in Deo*[2]. »

Un peu plus loin, Roland désigne le Père par la puissance, le Fils par la sagesse, le St-Esprit par la bénignité ou la bonté[3]. Mais voici un passage qui montrera la dépendance réciproque des deux auteurs, car, en effet, la question posée par Roland n'est que la répétition de celle d'Abélard. La voici : *Quid in una deitatis essentia sibi velit predictarum personarum facta distinctio*[4]?

Tous deux répondent :

1° Pour la description du souverain bien ;

2° Pour persuader à l'homme le culte divin ;

3° Pour l'harmonie et la perfection de la nature[5].

Pour expliquer la trinité de personnes dans une unité d'essence, Roland rappelle les comparaisons du soleil,

[1] *Roland*, p. 12-14.

[2] *Roland*, p. 17-21 et *Introd.*, p. 85-88.

[3] *Roland*, p. 21, *Abélard Introd.*, p. 12-13.

[4] *Roland*, p. 23. *Abélard* : Quid sibi velit in una divinitatis natura personarum ista distinctio. *Introd.*, p. 12.

[5] *Roland*, p. 23-24. *Abélard. Introd.*, p. 13.

de l'âme, de la source et de la cithare, mais les rejette en disant que « maître Pierre les regarde comme insuffisantes[1]. » Il expose la comparaison du sceau d'airain mais trouve « qu'elle ne fait pas assez ressortir la diversité de personnes[2] », et recourt à une nouvelle similitude représentée par un triangle ayant à ses trois extrémités la figure de trois êtres différents dans une substance toujours identique à elle-même[3].

Dans l'explication sur la génération du Fils, Roland passe sous silence la théorie d'Abélard et s'en éloigne complètement; c'est donc un progrès sur les sentences du *Manuscrit de St-Florian* et d'Omnebene qui, elles, répètent la doctrine d'Abélard, en considérant le Fils comme une certaine puissance engendrée par une pleine puissance.

Roland, au contraire, se contente d'indiquer l'impossibilité où est la raison humaine d'expliquer cette génération[4]. L'erreur d'Abélard, affirmant que le St-Esprit, tout en étant *ejusdem substantiae* avec le Père et le Fils, n'était cependant pas *ex substantiâ Patris et Filii*, ne reparaît plus[5].

En parlant du St-Esprit, l'auteur des *Sentences* se met, comme Abélard, en opposition avec les Grecs, pour qui le St-Esprit procède du Père seul et non du Fils. L'exposition des arguments pro et contra, ainsi que leurs solutions sont en grande partie tirées d'Abélard[6].

De la page 38 à 47, Roland traite successivement les

[1] *Roland*, p. 28.

[2] *Roland*, p. 29.

[3] *Roland*, p. 29, *Abélard, Introd.*, p. 97-99.

[4] *Roland*, p. 31, *Abélard, Introd.*, p. 98.

[5] *Roland*, p. 32. *Abélard, Introd.*, p. 101.

[6] *Roland*, p. 33-38. *Abélard, Introd.*, p. 103-108.

questions suivantes : « *Utrum filius semper generatur vel dici potest semper genitus et aequalis sit Patri.* »

« Quaeritur quod significet in divinis nomen personae. »

En répondant à cette question, il ne parle pas, comme Abélard, des trois personnes grammaticales ou des trois propriétés d'une même personne.

Voici maintenant les attributs divins :

La première question posée : « *Utrum plura possit facere Deus quam faciat* » est tirée d'Abélard. D'après la méthode de ce dernier, Roland expose les arguments *pro* et *contra*, et donne une solution directement opposée à celle d'Abélard.

Celui-ci, en effet, avait dit : Dieu ne peut faire plus qu'il n'a fait[1]; Roland, au contraire, affirme que Dieu peut faire davantage qu'il n'a fait[2]. Bien qu'ils soient ainsi en opposition, cependant il est visible que Roland s'inspire d'Abélard et le connaît. Ainsi, à la page 54, ligne 5, l'auteur des sentences s'exprime en ces termes : « Quelques-uns, s'éloignant de l'enseignement de l'église, enseignent que Dieu ne peut pas faire plus (plura) qu'il n'a fait. » Voici leurs objections : Or, précisément, ces raisons apportées par Roland[3] sont celles qui se trouvent dans l'Introduction[4]. A la question[5] : « Ce que Dieu

[1] Hâc itaque ratione id solum posse facere videtur Deus quod facit. *Introd.*, p. 125.

[2] Deum plura posse facere quam faciat.

[3] *Roland*, p. 54, 55, 56.

[4] *Introd.*, p. 123-128.

[5] Denifle et Gietl ont ici un texte différent : le premier fait dire à Roland ceci : « *Vobis* autem asserentibus Deum plura posse facere quam faciat » (ouvr. cité, p. 455). Le second « *vobis* autem asserentibus »..., etc. Le texte de Gietl est, à mon avis, celui que nous devons conserver. En effet, Roland, ainsi que je viens de le dire, se met en

peut maintenant, l'a-t-il toujours pu et le pourra-t-il toujours, et encore ce qu'il a pu de toute éternité le peut-il maintenant et le pourra-t-il toujours? » etc. Roland s'accorde pleinement avec Abélard; leur solution à tous deux est pleinement orthodoxe. Abélard, en effet, dit : « Dieu est toujours également puissant et il a toujours eu la puissance qu'il a[1]. »

Roland : « Ce que Dieu peut maintenant, il l'a toujours pu et le pourra toujours[2]. »

Dans le traité *de dispositione Dei*, Roland se met de nouveau en opposition avec Abélard et cette fois le nomme : « Maître Pierre, dit-il, affirme que Dieu n'a pas pu disposer plus de choses qu'il n'en a disposées; mais nous, nous disons que Dieu a pu disposer plus de choses qu'il n'a disposées et qu'il peut disposer celles qu'il n'a pas encore disposées[3]. »

Cette théorie, que Roland prête à Abélard, ne peut pas se vérifier par l'exemplaire de l'*Introductio* que nous avons, car il finit précisément à l'enseignement de ce dernier sur la providence divine. Mais, dans l'*Epitome*, nous lisons ces mots qui, en nous faisant connaître l'opinion d'Abélard, justifient pleinement l'affirmation de

opposition avec Abélard. Dans les pages 54, 55, 56, il expose les raisons de ceux qui avaient dit « Deum non posse plura facere quam faciat » ; il ne peut donc pas conclure par ces termes : « *Vobis* autem asserentibus Deum *plura* posse facere quam faciat. » Mais *nobis* autem..., etc., car ce *nobis* est en antithèse avec ce qui précède, d'autant plus que dans tout le paragraphe qui va suivre, et qui commence par « *nobis* autem... », etc., Roland répond, une à une, aux objections d'Abélard exposées dans les deux pages précédentes. Pour toutes ces raisons, je crois devoir me ranger au texte de Gietl et non à celui de Denifle.

[1] *Introd.*, p. 131.

[2] *Introd.*, p. 59.

[3] *Roland*, p. 63.

Roland : « Dieu ne peut pas faire les choses autrement qu'il ne les a faites, ni en faire davantage. Ce raisonnement nous l'appliquons aussi à la prescience, à la providence, à la prédestination divine[1]. » Dans les questions « de praedestinatione, de beneplacito Dei et de permissione », Roland se met encore en opposition avec Abélard en affirmant contre le « Magister Petrus[2] » que Dieu peut prédestiner plus qu'il n'a prédestiné, et permettre plus qu'il ne permet.

Dans le Traité *de praescentiâ Dei :* « Utrum (Deus) plura possit praescire quam praesciat? » il répond par l'affirmative, tandis qu'Abélard tenait pour la négative[3].

Tous deux posent la même question « utrum praescientia possit falli? » Leur réponse est orthodoxe et identique[4].

En parlant de la science divine, Roland combat encore Abélard, expose ses arguments et les résout. Il s'agissait de la question : « Utrum Deum plura potest scire quam sciat? »

A partir du *Traité sur les attributs divins,* l'auteur des *Sentences* abandonne la division d'Abélard et, au lieu de parler des bienfaits de Dieu en commençant par l'Incarnation, puis les Sacrements, ainsi que l'avait fait ce dernier, il aborde le traité de la création : De Angelis — De opere sex dierum — De hominis creatione — De peccato originali — De circumcisione — De praeceptis et justificationibus. — Puis commence la Théorie des Sacrements par *De Sacramento Incarnationis*[5].

[1] *Patr.*, Tome 178. *Epitome*, C. XX. Col. 1726.

[2] *Roland,* p. 65, 66. *Epitome,* C. XX, XXI, Col. 1726, 1729.

[3] *Roland,* p. 71. *Epitome,* C. XX, Col. 1726.

[4] *Roland,* p. 76. *Abélard Introd.,* p. 146 sqq.

[5] *Roland,* p. 81 sqq. *Abélard Epitome,* C. XX, XXI, Col. 1726, 1729.

Indiquons rapidement les quelques points de contact que nous trouverons avec les idées d'Abélard.

En parlant de la chute des anges, Roland semble, ainsi qu'Abélard, ne considérer le péché que comme un *contemptus*[1].

Pour Roland, comme pour Abélard, par *coelum*, il faut entendre l'air et le *feu* : par *terram*, l'eau et la terre[2].

Le péché d'Adam a-t-il passé à toute sa postérité? L'auteur des sentences apporte trois opinions différentes, mais ne donne pas la sienne[3].

A la question : le péché est-il dans les enfants? il rapporte l'opinion d'Abélard affirmant que ces derniers n'avaient pas le péché, mais la peine du péché[4], mais ne l'accepte point ; il admet, au contraire, que le péché originel est un « fomes qui ante baptismum peccatum quidem erat ; adveniente gratia baptismatis non suum esse..... sed peccati esse amittit[5]. »

Passons maintenant au traité de l'*Incarnation*, qui, dans Roland, ouvre celui des sacrements.

A la question : « quare Deus per Incarnationem Filii sui mundum redimere voluit? » Roland tombe dans les mêmes erreurs qu'Abélard : Comme lui, il veut que le Verbe se soit incarné « pour nous exciter à l'humilité et à son amour[6]. » Comme lui encore, il veut que le démon n'ait eu aucun droit sur nous. Avant de donner sa

[1] *Roland*, p. 90. *Abélard Ethic.*, Ch. III, Col. 636.

[2] *Roland*, p. 104. *Abélard*, *Expositio in Hexameron*, Col. 733.

[3] *Roland*, p. 129-131.

[4] *Epistola ad Romanos*, Col. 866. *Bernard Capit. Heresum*, VIII. *Guillaume de St-Thierry*, Cap. XI, Col. 281.

[5] *Roland*, p. 135.

[6] *Roland*, p. 158-159 : *Abélard : Exposit in Epistolâ ad Rom.*, L. II, Col. 836.

solution, il expose l'argumentation même d'Abélard[1].

Le Christ est-il composé de parties : « An Christus partes habeat. » Après avoir exposé l'opinion d'Abélard ainsi que ses arguments tels que nous les retrouvons dans l'*Epitome*, l'auteur des sentences donne son opinion tout à fait orthodoxe : « ad haec dicimus divinam et humanam naturam partes Christi minime esse[2]. »

Une semblable solution prépare la réponse à la question suivante : « Le Christ est-il une troisième personne dans la Trinité? » Après avoir exposé les raisons *pro* et *contra*, il rejette les deux opinions pour prendre un chemin moyen : « Le Christ, dit-il, est une troisième personne dans la Ste-Trinité comme Dieu, mais non comme homme, car l'homme n'est pas une personne. »

Cette réponse est bien hésitante et semble se ranger du côté d'Abélard en niant l'union hypostatique[3]. »

Un peu plus loin, cependant, Roland se sépare nettement d'Abélard ; celui-ci, en effet, avait soutenu qu'à la mort du Christ la divinité s'était séparée de la chair[4], Roland, au contraire, tranche la question par la négative[5].

Disons quelques mots du traité des sacrements.

A la suite de Denifle, je dis volontiers que Roland est ici bien supérieur à ses prédécesseurs ou contempo-

[1] *Roland*, p. 161. *Abélard. Epist. ad Rom.* (*Comment.*), L. II, Col. 834. *Guillaume de St-Thierry, Disput. adv. P. Abaelard*, Chap. VII, Col. 259. *St-Bernard, Tract. contra quaed. cap. error. Abaelardi*, Ch. V, p. 468.

[2] *Roland*, p. 174. *Abélard Epitome*, XXIV, Col. 1732-1733.

[3] *Roland*, p. 174 sqq. *Abélard Epitome*, C. XXIV, Col. 1733-1734. *Guillaume de St-Thierry : Disputat*... Ch. VIII, p. 276-277. *St-Bernard ; Capitula heresum* (Trad. Charpentier), Ch. V. p. 454.

[4] *Epitome*, C. XXVII, Col. 1737.

[5] *Nos dicimus : Divinitas non est separata a carne*, p. 192.

rains qui ont introduit cette matière dans leurs sentences. Ses connaissances canoniques lui donnaient une grande clarté, bien que parfois il avance nombre d'opinions sans donner la sienne[1].

Cependant cette partie, si originale soit-elle, n'est pas complètement indépendante d'Abélard. Citons rapidement quelques questions. Dans le sacrement du baptême, nous voyons Roland poser cette question : « In quo liquore debeat celebrari sacramentum baptismi. » Il répond par l'eau, et les raisons qu'il en donne sont les mêmes que celles données par Abélard[2].

Voici, sur le sacrement de l'autel, des questions posées par Abélard lui-même : « Utrum corpus frangatur », sa réponse marque un progrès sur celle du Péripatéticien du Pallet! Celui-ci avait répondu : non[3]!

Pour Roland : Le corps est brisé (frangitur) en ce sens qu'en partageant les espèces, il se trouve non plus sous une seule partie, mais sous les deux. Il est donc brisé sacramentellement et non essentiellement[4]. Nouvelle question : « Un rat ronge-t-il le corps du Christ en rongeant l'hostie consacrée? » Roland apporte trois opinions, dont la première est précisément celle d'Abélard, mais ne donne pas de solution personnelle[5].

Disons un mot du sacrement de pénitence. Tous deux affirment que la contrition seule remet les péchés[6]. D'après Abélard : « On peut remettre, même laisser complè-

[1] Ouv. cité, p. 460.

[2] *Roland*, p. 207-208. *Abélard Epitome*, Ch. XXVIII, Col. 1739.

[3] *Epitome*, Ch. XXIX, Col. 1742.

[4] *Roland*, p. 234.

[5] *Roland*, p. 234-235. *Epit.*, Ch. XXIX, Col. 1743-1744.

[6] *Roland*, p. 248-249. *Abélard Ethica*, Ch. XIX, Col. 664.

tement la confession dans le cas où elle serait plus inutile qu'utile[1]. »

Roland veut que, par la contrition, le péché soit détruit, mais que, par la confession et la satisfaction, il soit simplement déclaré remis, « remissum monstratur[2]. »

Roland encore donne une solution opposée à Abélard dans la question suivante : « Quibus claves solvendi atque ligandi dentur » ; il répond « à tous les prêtres indifféremment[3]. » Abélard, au contraire, « à ceux seulement qui sont successeurs des apôtres par les mérites et non simplement par le siège qu'ils occupent[4]. »

Les points de contact que je viens d'indiquer, et que je pourrais multiplier, prouvent suffisamment que Roland avait, lui aussi, devant les yeux l'*Introductio* d'Abélard. Mais s'il le suit dans la division générale en trois parties : fides, sacramentum, caritas; s'il accepte sa méthode et plusieurs de ses solutions parfois erronées, il l'abandonne dans plusieurs points importants. Ces sentences marquent un progrès réel dans l'histoire de la théologie.

CHAPITRE V

L'Introductio ad Theologiam d'Abélard et la Summa sententiarum de Hugues de St-Victor.

§ 1.

Faire connaître la relation de dépendance où se trouve la *Summa sententiarum* vis-à-vis de l'*Introductio* d'Abélard, tel est le but que nous nous proposons.

[1] *Ethica*, Ch. XXV, Col. 670.

[2] *Roland*, p. 248.

[3] *Roland*, p. 267.

[4] *Abélard*, *Ethica*, Ch. XXVI, Col. 675.

Mais comme la question de l'authenticité de cet ouvrage est plus débattue que jamais, qu'on me permette une étude préliminaire relative à ce problème.

Deux opinions se trouvent en présence : l'une, due aux récents travaux du P. Portalié, conclut catégoriquement que la « *Summa* ne peut être attribuée à Hugues, bien qu'elle émane de son école[1] ; l'autre, appelée traditionnelle, en attribue la Paternité au Victorin. »

Exposer les arguments qui militent en faveur de l'opinion traditionnelle, examiner et juger la valeur de l'argumentation du P. Portalié, tel sera l'objet de notre étude.

I

Le premier argument nous est fourni par les manuscrits, mais il ne permet pas une conclusion définitive.

Le P. Denifle, en effet, remarque que la majorité est anonyme[2], et, complétant la liste qu'en a dressée Hauréau[3], il affirme qu'elle peut être sensiblement augmentée[4].

[1] Dict. de *Théol. Cathol.*, Vacand., Article Abélard, Col. 53.

[2] Thatsache ist, dass mehr *Hss* anonym sind, als den Namen Hugos tragen und zwar *Hss* des XII Jhs. *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, III., S. 637.

[3] N° 12,528 du fonds latin à la Bibliothèque nationale, N° 98 du collège St-Jean-Baptiste, à Oxford. N°s 940 et 680 de la Mazarine, 265 et 388 de l'Arsenal, 11 et 80 de Châlons-sur-Marne, 58 de Vendôme, 388 de Tours, 524 de Troyes, 52 de Nimes, 205 de Toulouse, 1642 de Vienne, 700 de Turin, 80 et 232 des Cod. Land. miscell., à la Bodleienne.

Les œuvres de Hugues de St-Victor, Paris, 1886, p. 70.

[4] Zu den vielen von Hauréau, p. 70 angeführten citiere ich : Staatsbibl. in München, Lat. 19,134 ; Erlangen Univ. biblioth. 238 ; Leipzig, Univ. Bibl., n. 632 ; Erfurt-Amplon, N° 2927 ; Bamberg Stadtbibl. Q., VI., 41 ; Versua, Kapitelsbibl., N° 217 ; Monte-Cassino, N° 381 ; Segovia, Kapitelsbibl. — Die Liste liesse sich noch ziemlich vermehren.

Denifle, B. III, S. 637.

De plus « dans les N[os] 3244 de la *Bibliothèque nationale*, 75 d'Alcobaça, et 1264 de Troyes, l'auteur est appelé : Magister Othon[1]. » et, d'après Denifle, « Brüssel N° 679-681 : *Sententiae magistri* Ottonis ex dictis magistri Hugonis[2]. » Enfin, « longtemps après avoir été publié par les Chanoines de St-Victor, sous le nom de leur confrère, il l'a été de nouveau en 1708 sous le nom d'Hildebert de Lavardin[3]. »

Que penser de cet état de choses? Tout d'abord l'anonymat des manuscrits ne saurait ravir à Hugues de St-Victor la paternité de la *Summa*. « En effet, dit Fournier, outre que cette circonstance est largement compensée par l'existence de manuscrits indiquant expressément le nom de Hugues[4], elle n'offre aucun caractère anormal à une époque où la personnalité des auteurs était bien moins encombrante que dans notre siècle. Très souvent il est arrivé au moyen âge que des œuvres fort connues, dont l'attribution était incontestable, ont été reproduites sans nom d'auteur ; il en est ainsi, par exemple, de la *Panormia*, d'Ives de Chartres, dont beaucoup de manuscrits sont anonymes[5]. »

Ce fait se renouvelle pour l'*Expositio super regulam Augustini*, de Hugues, et pour la *Summa Paucapalios*, dont tous les manuscrits, un seul excepté, sont anonymes, et cependant l'authenticité de ces deux écrits est acceptée par tous les critiques[6].

[1] Hauréau, ouvr. cité, p. 70.

[2] Denifle, ouvr. cité, p. 637. Tome III.

[3] Hauréau, ouvr. cité, p. 70.

[4] N[os] 2916 et 15,139 de la *Biblioth. nationale*. — N[os] 363-364 de Douai. 738 de Vienne. N° 304 de Lord Asburham (Hauréau, ouvr. cité, p. 73). — Codex lat., 14.160 Hof- und Staatsbibliothek in München, der aus dem XII[ten] Jahrhundert stammt. Gietl, ouvr. cité, p. XXXV, note 4.

[5] Fournier, ouvr. cité, p. 6-7.

[6] Gietl, ouvr. cité, p. XL, et note 4.

Les manuscrits anonymes ne pouvant pas servir de base à une argumentation sérieuse et décisive, occupons-nous des attributions constatées; laquelle admettre?

Tout d'abord Hildebert doit être immédiatement écarté. « Son éditeur, Beaugendre, était bien l'homme du monde le plus incapable de discerner en ces matières le faux du vrai.

» Nous sommes en mesure de prouver que le recueil formé par cet éditeur crédule contient moins de pièces authentiques que de pièces apocryphes.

» Cependant il n'a pas introduit le dit traité dans ce recueil sans douter qu'il fût d'Hildebert et sans avouer ce doute, le manuscrit auquel il a fait l'emprunt de son texte n'offrant aucun nom d'auteur. Or le nom d'Hildebert ne se lit, nous pouvons l'assurer, dans aucun autre. Il n'y a donc pas lieu d'insister davantage sur cette attribution dépourvue de tout fondement[1]. »

Reste maître Odon. Mais quel est ce personnage?

Portalié répond par un point d'interrogation[2]. Denifle, espérant que la suite de ses travaux permettra peut-être un résultat sérieux, ne s'inquiète pas, pour le moment, de cette attribution et ne lui accorde aucune valeur[3].

Hauréau rejette les hypothèses faites à ce sujet[4] et,

[1] Hauréau, ouvr. cité, p. 71.

[2] La doctrine serait en général celle de Hugues, mais Othon? Le véritable auteur aurait beaucoup emprunté à l'école d'Abélard.

[3] Vielleicht gelingt es mir mit der Zeit zu einem sicheren Resultate zu gelangen. Ouvr. cité, page 639.

Ich will keinen Werth darauf legen, dass die Schrift in einigen *Hss*, einem Magister Otto zugeschrieben wird.

Ouvr. cité, p. 637.

[4] Reste maître Odon. Mais quel est ce personnage? On a mis en avant Eudes de Châteauroux. C'est une conjecture non moins frivole. Eudes de Châteauroux, évêque de Tusculum, aujourd'hui Frascati, mort à Orvieto en l'année 1273, ne peut être l'auteur d'un livre dont

n'aboutissant à aucune conclusion positive[1], il s'en console en faisant remarquer, « avec raison », dit Denifle[2], que « si quelques copies attribuent la *Summa* à un certain maître Odon, Hugues de St-Victor est l'auteur désigné par le plus grand nombre de manuscrits[3]. »

Des recherches ultérieures nous diront un jour quel était cet Odon; pour le moment cette attribution rend toute conclusion définitive en faveur de notre Victorin impossible.

Mais, à côté de cet argument qui, ainsi que je viens de le dire, n'a pas une valeur décisive, se trouvent d'autres preuves. Comme elles sont dues aux témoignages d'auteurs du XIIe et de la première moitié du XIIIe siècle, elles prennent un caractère de démonstration.

Gietl nous en fait connaître deux, contenues l'une dans

on a des copies avant sa naissance. Le P. Honoré de St-Bonaventure propose Gérard Odon, théologien très renommé dans l'ordre des Mineurs. Mais cette proposition est encore plus inacceptable, Gérard Odon étant mort vers le milieu du XVIe siècle. C'est *peut-être (forte*, dit le rédacteur du catalogue des manuscrits de Troyes), Eudes, abbé de St-Père d'Auxerre qui vivait encore, dit-on, en l'année 1181. Ici, nous le reconnaissons, il y a convenance entre l'époque des manuscrits et celle de l'auteur supposé ; mais cet Eudes, abbé de St-Père, n'a jamais été signalé, même dans son ordre, comme ayant écrit un livre quelconque, et l'on ne saurait admettre que l'auteur d'un ouvrage aussi longtemps célèbre que la *Somme des Sentences* soit demeuré jusqu'à ce jour un écrivain tout à fait ignoré. Hauréau, ouvr. cité, p. 71-72.

[1] A notre avis, d'autres contemporains du même nom, soit Eudes de Soissons, soit Eudes abbé de Ste-Geneviève pourraient être mis en cause avec plus de vraisemblance. Ouvr. cité, p. 72.

[2] Hauréau bemerkt mit Recht, dass die Schrift bedeutend öfters unter dem Namen Hugo, als Otto erhalten sei. Ouvr. cité, p. 637-638.

[3] Parmi lesquels on cite, au moins de son temps, le N° 2916 de la *Bibliothèque nationale*, provenant de Cluny, les N°s 15.139 de la même *Bibliothèque*, 363 et 364 de Douai, 738 de Vienne et 304 de lord Ashburham. Ouvr. cité, p. 72-73.

le manuscrit N° 108 in-4° de l'*Amphrosiana*, à Erfurt, l'autre dans le N° 1206 de la *Bibliothèque de Troyes*. De ces deux manuscrits, le premier date du milieu du XIII[e] siècle, l'autre de sa première moitié. Tous deux contiennent les *Sentences* de Lombard. Or, au troisième livre, à la question : « Si Christus in morte fuit homo. » le manuscrit N° 108 s'exprime ainsi : « De Hac materia Hugo II *de Sacramentis*, p. I, c. 11, et I *Sent. cap. ult.*, et Gandulphus, l. III, c. 108. » Cette note attribue évidemment à Hugues deux ouvrages, dont l'un est intitulé *de Sacramentis* et l'autre *Sententiae*. Quelles sont ces *Sententiae*? La *Summa* elle-même. Pour s'en convaincre, il suffit de contrôler l'indication donnée par le manuscrit. Or, précisément à l'endroit indiqué, chapitre XIX et dernier du I[er] livre de la *Summa*, se trouve la matière en question [1].

Quant au N° 1206, l'auteur remarque au commencement du IV[e] livre de Lombard : « Simile principium est hujus libri tam in *Sententia* quam in verbis principio quarti *Sententiarum* Gandulphi et quarti *Sententiarum* Hugonis de Sto-Victore. » En comparant ces deux ouvrages à l'endroit indiqué, nous les trouvons en effet dans une relation très intime.

L'auteur du Manuscrit N° 1206, ainsi que celui du N° 108 étaient donc convaincus que la *Summa* était réellement d'Hugues de St-Victor. Leur témoignage datant de la première moitié du XIII[e] siècle n'est pas à dédaigner.

Ce n'est pas tout. Thaner a publié un *Recueil de questions* comme appendice à la *Somme* de maître Roland. Ce recueil est sans nom d'auteur connu, mais, d'après Thaner, il a dû paraître en 1154 et 1179, c'est-à-dire, au pis-

[1] Voir *Pat. Lat.*, Tom. CLXXVI, Col. 78-80.

aller, 40 ans après la mort de Hugues. Or, à la question 25, on trouve citée, sous le nom de Hugues de St-Victor, une solution relative à une question de mariage[1], solution qui se retrouve dans la *Somme des sentences*[2], tandis qu'elle ne figure pas dans le grand ouvrage de Hugues *De Sacramentis*. D'où la conclusion qu'un auteur de la seconde moitié du XIIe siècle attribue la paternité de la *Somme* à Hugues de St-Victor.

En face de tous ces témoignages, Gietl considère l'opinion traditionnelle attribuant la composition des *Sentences* à Hugues de St-Victor comme étant parfaitement fondée[3].

[1] Voici le cas cité par l'auteur du recueil de questions : « Secundum matrimonium, quo puellam ipse adolescens, patre, matre, cœterisque amicis ignorantibus, sibi occulte desponsavit, est ignotum ecclesiae tertium vero omnino manifestum. Unde conjicimus, quod ecclesia uxorem tertiam bene cognitam ei concedere debeat, quia de occultis judicare non potest ecclesia... Tamen dicit Petrus Baiolardus, quod secundam potius debeat habere quam tertiam, quandocunque ultimam cognoscit ei reddendo debitum, ejus conscientiae ipsum habet remordere nec non criminale committi peccatum constant ergo secundum Magistri P. sententiam, quod non debet debitum tertiae reddere sed secundae. Magister vero Hugo beatae recordationis videtur in contrarium allegare videlicet quod debitum tertium reddat et non secundae. Dicit illum posse excusari per Ecclesiae obedientiam quod videtur in simili capitulo Gregorii satis allegari caus. XI, quaest. III, C. I. Non tamen reddat debitum uxori tertiae non exactus A. a. O. S., 274.

[1] Aliquis, derelicta uxore, transit in aliam Provinciam, et ibi aliam duxit uxorem, quam postea vult dimittere, recognoscens se aliam habere; sed si forte datis judiciis prorsus non potuerit testibus illud probare, excommunicat eum Ecclesia, nisi ad secundam reddeat, et juste hoc facit Ecclesia, cui in hoc debet obedire. Si opponitur, quod non potest cum ista salvari, cum aliam legitimam habeat uxorem, dicimus excusari per *obedientiam quam defert Ecclesia semper tamen quasi invitus debitum reddat.*

Pat. Lat., T. CLXXVI, col. 152, et Gietl : *Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander*, III, S. XXXV-XXXVI.

[2] Angesichts dieser Zeugnisse erscheint die herkömmliche Meinung Hugo von St-Victor sei in der That der Verfasser, der ihm zugeschrie-

Sept ans plus tard, M. Paul Fournier, professeur à la faculté de droit de Grenoble, affermissait la conclusion de Gietl en la dotant de deux nouveaux arguments[1].

Dans un travail consacré à l'étude d'une collection canonique italienne du commencement du XIIe siècle, M. Fournier a dû employer le manuscrit 109 du chapitre général de Pistoie.

En le parcourant, il y a trouvé plusieurs fragments attribués à un Magister Ugo. Or, deux de ces passages sont incontestablement tirés de la *Somme des sentences*[2]. Il est donc permis de conclure « que le manuscrit de Pistoie, qui date du XIIe siècle cite, sous le nom de Magister Ugo, deux passages au moins de la *Somme des sentences* que la tradition attribue à Hugues de St-Victor[3]. »

Voici un nouvel argument. Joachim de Flore († 1202), et dont les écrits datent de la seconde moitié du XIIe siècle, a composé un ouvrage intitulé *Liber de vera philosophia*. Au cours de son travail, l'auteur fut amené à écrire un chapitre dont le titre suffit à indiquer le contenu : c'est sous la rubrique « quae videntur suspitiosa esse in scriptis modernarum » un exposé fort amer des erreurs imputées aux écrivains ecclésiastiques du XIIe siècle. Naturellement St-Bernard et surtout Pierre Lombard y ont leur bonne part de critique. Mais ils ne sont

benen Sentenzen, als vollkommen begründet. Gietl, ouvr. cité, S. XXXIX. Toutefois, pas plus Denifle que Gietl ne peuvent se rendre compte du second ouvrage auquel Robert de Melun fait allusion dans l'introduction à la Summa ; voir Gietl, p. XXXIX, note 2, et Denifle im *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Tome III, p. 638-639.

[1] *Une preuve de l'authenticité de la Somme des Sentences attribuée à Hugues de St-Victor*. Grenoble 1898.

[2] Comp. Fournier, ouvr. cité, p. 3, avec *Pat. Lat.*, T. CLXXVI, col. 124 A et B, et col 123 D.

[3] Fournier, ouvr., cité, p. 4.

pas les seuls à encourir le blâme de cette acerbe critique. Dans le même chapitre, il énumère seize propositions réputées par lui fort suspectes, qu'il a tirées des écrits d'un théologien qu'il ne nomme point, mais qui est évidemment Hugues de St-Victor. L'énoncé des seize propositions est, en effet, terminé par ces mots : L'auteur dont on vient de parler, après avoir enseigné par écrit ces doctrines et beaucoup d'autres du même genre, a composé un autre gros livre de sentences intitulé *de Sacramentis ;* dans le prologue de ce livre, il confesse avoir écrit autrefois bien des pages qu'il demande au lecteur de corriger selon les opinions exprimées dans son nouvel ouvrage[1].

Si, maintenant, nous lisons le prologue en question, nous restons persuadés que Joachim de Flore y fait une allusion évidente[2].

[1] Fournier, ouvr. cité, p. 2.

[2] Le lecteur pourra s'en convaincre en lisant les deux textes mis en regard :

Préface du De Sacramentis.

Librum de Sacramentis Christianae fidei, studio quorumdam scribere compulsus sum ; in quo nonnulla quae antea sparsim dictaveram... inserui... Hoc autem magis me movet quod cum haec eadem prius negligentius dictassem (utpote nondum adhuc futuri operis propositum habens)... Sed, quia postmodum, cum eadem hujus operis textui insererem, quaedam in ipsis mutare, quaedam vero adjicere vel detrahere ratio postulabat. *Lectorem admonitum esse volo, ut sicubi ea extra operis hujus seriem aliud aut aliter aliquid habentia invenerit, hanc diversitatis causam esse sciat, et si quid forte in eis emendandum fuerit, ad hujus operis formam componat. Pat. Lat.*, T. CLXXVI, col. 173-174.

Texte du Liber de vera philosophia.

Iste vero postquam ista et multa alia in hunc modum scripsit, aliud quoque magnum volumen scribendo composuit quod Sententiae ejus dicitur, et liber ejus de Sacramentis intitulatur, *in cujus prologo confitetur se multa scripsisse quae postulat lectorem secundum sententiam hujus ultimi voluminis corrigere, in quo nichil horum scripsit.*

Or, les seize propositions signalées comme hérétiques se retrouvent toutes, souvent dans leur texte même, au cours de la *Summa sententiarum*.

Fournier en a donné la preuve au moyen d'un tableau comparatif où figurent les propositions incriminées avec leur correspondance dans la *Summa*[1]. Il faut donc conclure avec le professeur de Grenoble que, pour l'auteur du *Liber de vera philosophia*, la *Somme des sentences* est sans aucun doute une œuvre de Hugues de St-Victor, aussi bien que le *Traité des Sacrements* de la foi chrétienne[2].

Ainsi résumés, nous avons les principaux arguments qui militent en faveur de notre Victorin comme auteur de la *Summa*.

Ces témoignages étant tous de la seconde moitié du XIIe siècle et de la première du XIIIe, ils ont une grande autorité, soit parce que leurs auteurs, presque contemporains, doivent être bien renseignés, soit aussi parce qu'ils parlent de la *Summa* comme l'ayant sous les yeux[3].

La question semble donc décidée en faveur de l'opinion traditionnelle.

II

Cependant, ainsi que l'a fait remarquer le P. Portalié, on a trop négligé l'étude des divergences doctrinales qui existent entre la *Summa* et le *De Sacramentis*.

« Un résultat inattendu, dit-il, mais intéressant de cette comparaison, c'est que le problème si longtemps dé-

[1] Fournier, ouvr. cité, p. 8-10.

[2] Fournier, ouvr. cité, p. 6.

[3] Gietl, ouvr. cité, p. XXXIX.

battu de l'authenticité de la *Summa sententiarum* se trouve tranché. Malgré l'autorité de Hauréau, de l'abbé Mignon, de Gietl lui-même, du Dr Kilgenstein, la *Summa* ne peut être attribuée à Hugues, bien qu'elle émane de son école. Le P. Denifle, s'appuyant surtout sur l'anonymat des manuscrits, avait laissé la question en suspens[1]. Mais les divergences doctrinales (trop oubliées par les critiques) entre la *Summa* et le *Liber de Sacramentis* changent le doute en certitude. En effet, la *Summa sententiarum* est certainement postérieure au *Liber de Sacramentis,* dont elle s'inspire assez souvent; d'ailleurs, doctrines, méthodes, formules même, tout dans la *Summa* accuse un progrès évident, et l'abbé Mignon a lui-même détruit pour toujours l'hypothèse de l'histoire littéraire de France qui en faisait une ébauche du *Liber de Sacramentis.* Or, il est absolument impossible qu'après le *De Sacramentis*, Hugues ait composé la *Summa.* Celle-ci, en effet, emprunte à l'école d'Abélard des erreurs que Hugues n'eut point enseignées; bien plus, des erreurs et des formules qu'il a expressément combattues. Hugues avait très sagement démontré que l'Extrême-Onction peut être réitérée comme l'Eucharistie. *De Sacram.*, l. II, p. XV, col. 580. La *Summa* emprunte à l'école d'Abélard l'erreur contraire et en donne une explication dont l'abbé Mignon a dit fort justement « qu'elle n'est pas digne de Hugues ». Comment donc la lui attribuer après surtout qu'il l'avait réfutée lui-même[2].

De plus, quand l'auteur de la *Summa* corrige l'erreur

[1] Ce n'est pas sur l'anonymat des manuscrits que s'est basé le Père Denifle pour laisser la question en suspens, mais sur le texte de Robert de Melun.

Voir Denifle, *Arch.*, III, p. 638-639.

[2] Le lecteur aura sans doute remarqué que toute l'argumentation du P. Portalié repose sur l'antériorité du « De Sacramentis » à la

de Hugues sur la reviviscence des péchés pardonnés, les termes dont il se sert ne permettent pas de penser qu'il ait jamais partagé cette erreur.

Même quand il s'inspire des opinions particulières à Hugues, on voit qu'il se range à l'idée d'un autre, il *omet* les théories *les plus chères* à son guide ; il n'en conserve ni la marche, ni le style, ni les formules, ni surtout cette belle division de la théologie (basée sur le plan historique de la Providence Rédemptrice), division que Hugues a développée plusieurs fois avec tant de complaisance.

Voici, me semble-t-il, la pensée du P. Portalis : La *Summa*, postérieure au *De Sacramentis*, contient des erreurs doctrinales rejetées dans ce dernier ouvrage. Or il est de toute impossibilité qu'un auteur aussi orthodoxe que Hugues admette dans un écrit postérieur des divergences doctrinales antérieurement combattues. L'inverse pourrait se justifier, mais la critique ne l'accepte pas. Donc l'auteur de la *Summa* et celui du *De Sacramentis* ne sauraient être identique.

Le lecteur aura sans doute remarqué que toute l'argumentation de l'écrivain en question repose sur l'antériorité du *De Sacramentis* à la *Summa*.

Examinons donc la valeur de cette affirmation et voyons ce qui a conduit notre auteur à sa conclusion : Un double argument, dont l'un extrinsèque, basé sur l'autorité de l'abbé Mignon[1], et l'autre extrinsèque, prove-

« Summa ». Considérant ce fait comme étant acquis à la critique, il constate dans la « Summa » des erreurs combattues et rejetées dans le « De Sacramentis ».

[1] Doctrines, méthodes, formules même, tout dans la *Summa* accuse un progrès évident. — Vacand., id., col. 53.

nant du progrès évident qu'accuse la *Summa* sur le *De Sacramentis*[1].

C'est donc à l'abbé Mignon qu'on en appelle, malheureusement sans indication de volumes et de pages. Toutefois, il me semble que le passage invoqué est le suivant :

« Déjà nous avons dit que Hugues, outre le *De Sacramentis,* avait écrit un ouvrage complet de théologie qui porte le nom de *Summa sententiarum.* Or, la préface même du *De Sacramentis* montre assez que l'on doit placer la composition de cette *Summa sententiarum* après la publication du *De Sacramentis.*

Du reste, bien que moins complète, celle-là est plus nette, plus claire, en un mot semble un ouvrage plus fini que celui-ci ; puis on y trouve des formules plus précises qui, si elles avaient été connues de l'auteur du livre *De Sacramentis* au moment où il l'écrivait, auraient certainement passé dans ce traité[2].

Pour Mignon, « la préface même du *De Sacramentis* montre assez que l'on doit placer la composition de cette *Summa sententiarum* après la publication du *De Sacramentis.* Or c'est précisément cette préface mise en relation avec le témoignage du *Liber de vera philosophia* qui me fait affirmer l'antériorité de la *Summa* au *De Sacramentis.* Hugues, en effet, y expose le motif de la composition de son nouvel ouvrage qu'il intitule : *Librum de Sacramentis Christianae fidei.* On trouvera dans cet écrit, dit-il, des doctrines déjà enseignées ailleurs. « In quo nonnulla quae antea sparsim dictaveram... inserui. »

[1] Et l'abbé Mignon a détruit pour toujours l'hypothèse qui faisait de la *Summa* une ébauche du *De Sacramentis.* — Vacand., *Dict. de Théol. cath.*, Col. 53.

[2] Mignon, ouvr. cité, T. 1, p. 181.

Pourquoi donc les répéter dans ce nouvel ouvrage?

Parce que autrefois, reprend-il, ayant écrit « negligentius » la raison m'oblige (*ratio postulat*), à changer certaines choses, à ajouter, à retrancher, *quaedam in ipsis mutare, quaedam vero adjicere vel detrahere.* »

Aussi prie-t-il le lecteur de corriger ce qu'il trouverait de défectueux dans ses autres écrits, selon les opinions exprimées dans ce nouvel ouvrage : « *Lectorem admonitum esse volo, ut sicubi ea extra operis hujus seriem aliud aut aliter aliquid habentia invenerit, hanc diversitatis causam esse sciat, et si quid forte in eis emendandum fuerit, ad hujus operis formam componat*[1]. »

Dans ce nouvel ouvrage, Hugues veut donc corriger ce que ses autres écrits pourraient contenir de défectueux. Si, maintenant, nous mettons ce projet en relation avec le témoignage de Joachim de Flore († 1202), nous aurons un argument en faveur de l'antériorité de la *Summa* au *De Sacramentis*.

En effet, nous avons vu plus haut comment Joachim de Flore avait extrait des écrits d'un théologien qu'il ne nomme pas, mais qui est Hugues de St-Victor, seize propositions réputées par lui fort suspectes et qui se retrouvent toutes ou textuellement ou quant au sens dans la *Summa*.

L'énoncé de ces propositions était terminé, on s'en souvient, par ces mots : « l'auteur dont on vient de parler, après avoir enseigné par écrit ces doctrines et beaucoup d'autres du même genre, a composé un autre gros livre de Sentences intitulé *De Sacramentis*; dans le prologue de ce livre, il confesse avoir écrit autrefois bien des pages qu'il demande au lecteur de corriger selon les opinions exprimées dans son nouvel ouvrage. »

[1] *Patrol. Lat.*, tome 176, col. 74.

Il y avait là une allusion évidente à la préface du *De Sacramentis*.

Pour Joachim de Flore, les seize propositions incriminées ont été composées avant le *De Sacramentis;* autrement il n'aurait pas dit « l'auteur dont ont vient de parler *après* avoir enseigné par écrit ces doctrines... a composé un autre gros livre, *quod Sententiae ejus dicitur Liber ejus de Sacramentis intitulatur.* »

La composition du *De Sacramentis* a donc suivi celle des seize propositions en question. Or ces seize propositions ne se retrouvent que dans la *Summa*. Donc la *Summa* a précédé le *De Sacramentis*. Mais alors que devient l'argumentation du P. Portalié?

Celui-ci, on s'en souvient, voulait enlever la paternité de la *Summa* à Hugues précisément parce que, étant postérieure au *De Sacramentis*, elle ne pouvait pas contenir des erreurs doctrinales combattues et réfutées dans cet écrit[1].

Mais en constatant, d'une part, que les seize propositions réputées hérétiques par Joachim de Flore se trouvent dans la *Summa* et non dans le *De Sacramentis;* en entendant, d'autre part, Hugues prier ses lecteurs de bien vouloir corriger les pages écrites autrefois d'après les opinions exprimées dans son nouvel ouvrage, l'antériorité de la *Summa* au *De Sacramentis* s'affirme.

On comprend très bien alors que les erreurs doctrinales de la *Summa* citées par Portalié aient disparu et soient combattues dans le *De Sacramentis* dont l'un des buts en était la correction.

[1] Voici d'ailleurs, les termes même de Portarlié: « Il est absolument impossible qu'après le *De Sacramentis*, Hugues ait composé la *Summa*. Celle-ci, en effet, emprunte à l'école d'Abélard des erreurs que Hugues n'eut point enseignées, bien plus, des erreurs et des formules qu'il a expressément combattues.

« Mais, s'écrie l'abbé Mignon, bien que moins complète, elle (la *Summa*) est plus nette, plus claire, en un mot, elle semble un ouvrage plus fini que le *De Sacramentis*[1] », et, à sa suite, le P. Portalié de reprendre : « doctrines, méthodes, formules, tout dans la *Summa* accuse un progrès évident[2]. Elle doit nécessairement être postérieure au *De Sacramentis*.

Je ne crois pas devoir souscrire à cette conclusion. Il me semble, en effet, que les deux écrivains mentionnés n'ont pas assez tenu compte de la dépendance où se trouve l'ouvrage en question vis-à-vis de l'*Introductio* d'Abélard et de ses autres écrits.

« Tout, dans la *Summa*, dit-on, accuse un progrès évident. »

Fort bien, mais n'oublions pas, ainsi que je le démontrerai dans la suite, qu'à part quelques heureuses corrections, comme aussi l'extension du cadre théologique tracé par le Péripatéticien du Pallet, la doctrine, la méthode, les formules, parfois même de longues citations textuelles, ne sont que la doctrine, la méthode, les formules, les expressions d'Abélard.

L'argument patristique, l'usage rigoureux de la dialectique, le principe critique propre à la méthode Abélardienne, bien plus, les erreurs même de ce dernier y reparaissent quelquefois.

La *Summa* est donc en grande partie une œuvre d'emprunt.

Le *De Sacramentis*, au contraire, composé plus tard, est une œuvre propre à Hugues. A ce titre, on comprend très bien que, tout en conservant les questions traitées dans la *Somme des sentences*, il ait abandonné la

[1] Mig., ouvr. cité, T. I, p. 181.

[2] Vacand., Art. Abélard, col. 53.

division de la Théologie empruntée à Abélard pour lui en substituer une personnelle; on comprend très bien encore qu'entre les deux ouvrages, quoique du même auteur, il y ait des divergences doctrinales et surtout la disparition d'erreurs, puisque le second devait corriger le premier. On comprend très bien enfin que, tout en maintenant la méthode Abélardienne, l'auteur, plus indépendant, ne l'ait pas appliquée au second écrit, qui est personnel, avec autant de rigueur qu'au premier, qui est en grande partie d'emprunt.

Je conclus donc en maintenant l'opinion traditionnelle[1].

La *Summa*, ai-je dit, est en grande partie sous la dépendance d'Abélard. C'est là une affirmation que la suite de ce travail justifiera sans doute, mais qui soulève une grave objection contre l'opinion traditionnelle défendue jusqu'ici. Comment, en effet, attribuer à un auteur tel

[1] **Portarlié.**

« Quand l'auteur de la *Summa* s'inspire des opinions particulières à Hugues, on voit qu'il se range à l'idée d'un autre, il omet les théories les plus chères à son guide, il n'en conserve ni la *marche*, ni *le style*, ni les *formules*, ni surtout cette belle division de la Théologie (basée sur le plan historique de la Providence rédemptrice), division que Hugues a développée plusieurs fois avec tant de complaisance ».

Vacand., art. Abélard, col. 54.

Ainsi pour Portarlié, le *De Sacramentis* n'a ni la *marche* ni *le style*, ni *les formules*, ni *la division* de la *Summa*. Donc l'auteur de ces deux ouvrages n'est pas identique.

Kilgenstein.

« Les deux ouvrages (*Summa* et *De Sacramentis*) ont, dans les sujets traités, dans leurs résultats et même dans les expressions particulières, des points de contact si nombreux et en partie une ressemblance si frappante... que le plus court serait d'un effronté plagiaire, si l'un et l'autre n'étaient pas du même auteur ». Die Gotteslehre des Hug. von St-Victor, S. 23.

Pour Kilgenstein, les sujets traités, les expressions particulières, la ressemblance si frappante des deux écrits impliquent nécessairement un auteur identique.

que Hugues une œuvre d'emprunt. Comment surtout admettre que la méthode, les doctrines, les formules, parfois même les expressions du dialecticien Abélard aient pu déteindre sur le représentant et la tête de l'école Victorine. Le souvenir des luttes auxquelles Pierre Abélard et Guillaume de Champeaux avaient fait assister le monde des étudiants devrait écarter pour toujours une semblable hypothèse.

L'objection a sa valeur, il faut y répondre.

Les historiens de Hugues s'accordent à lui reconnaître un grand amour de l'étude[1]. A leur défaut, le Victorin nous donnerait lui-même les détails les plus précis :

« J'ose affirmer, dit-il, que je n'ai rien négligé de ce qui pouvait m'instruire. J'ai appris plusieurs choses qui pourraient paraître à quelques-uns ridicules ou même frivoles. Je me souviens qu'étant encore scolastique, je m'efforçais de retenir les noms de tous les objets qui tombaient sous mes regards ou qui servaient à mon usage. Je croyais cette connaissance nécessaire pour étudier leur nature. Je relisais chaque jour quelques parties des raisonnements que j'avais brièvement notés par écrit, afin de graver dans ma mémoire les pensées, les questions et les solutions que j'avais apprises. Souvent j'instruisais une cause, je distinguais soigneusement l'office de l'orateur de celui du rhéteur ou du sophiste. Je calculais, je traçais avec de noirs charbons des figures sur le pavé. Je démontrais clairement les propriétés de l'angle obtus, de l'angle aigu et de l'angle droit. J'apprenais à mesurer la surface et la solidité des figures. Souvent, je passais les nuits à contempler les astres ; parfois, accordant mon magadam, j'étudiais la différence des

[1] *Patr. Lat.*, tome CLXXV, col. XL-L, et col. CLXIII-CLXVIII. Mignon, ouvr. cité, p. 10-12.

sons et je charmais mon esprit par la douceur de l'harmonie[1]. »

Observation de la nature, exercices de mémoire, rhéthorique, sophistique, géométrie, astronomie, musique, tout attire l'attention de notre jeune étudiant. Aussi, noblesse, titre, fortune sont-ils sacrifiés; et Hugues, que poursuit l'amour de l'étude, embrasse la vie monastique malgré la résistance de ses parents[2].

Ses contemporains eux-mêmes reconnaissent et affirment son goût pour la Gnose, partant pour la philosophie (quoiqu'en dise Hauréau[3]), en acceptant la légende d'après laquelle il serait apparu après sa mort en compagnie de deux démons qui le flagellent sans pitié, pour avoir trop appliqué les conceptions philosophiques aux vérités de la foi « propter Gnosim ».

Désir de la science, conséquemment amour de l'étude, telle est la caractéristique de notre Victorin.

A son arrivée à Paris, entre 1118-1119[4], il n'était bruit que du professeur Abélard, non seulement en France, mais dans tous les pays étrangers. L'Anjou, la Bretagne, la Flandre, l'Angleterre, l'Allemagne se hâtèrent d'envoyer leurs jeunes sujets à Paris pour se former aux sciences sous un docteur si renommé[5].

Connaissant l'amour passionné de Hugues pour l'étude, peut-on raisonnablement supposer qu'il ait dédaigné l'en-

[1] Didascal. L. VI, Cap. 3, tome CLXXVI, col. 799.

[2] *Patr. Lat.*, tome CLXXV, col. XLVI.

[3] B. Hauréau. — *Mémoire sur les récits d'apparitions dans les Sommes du Moyen-Age* (extrait des mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres, tome XXVIII, 2e partie), p. 8.

[4] Mignon, ouvr. cité, p. 12.

[5] *Hist. Calamit.*, *Pat. Lat.*, tome CLXXVIII, col. 126.

Epistola Falconis, *Pat. Lat.*, tome CLXXVIII, col. 371, prioris de Diogilo.

seignement du jeune professeur, dont le talent d'exposition et les idées neuves et hardies captivaient toutes les intelligences? Non, Hugues aura voulu entendre celui qu'il connaissait déjà de renommée, et, en élève studieux, se sera assimilé la méthode du maître, ses doctrines, parfois même ses expressions.

Ainsi s'expliquerait la dépendance de la *Summa* vis-à-vis d'Abélard.

Ce n'est là qu'une hypothèse, dira-t-on. Sans doute, mais pour la rejeter, il faudrait au moins un texte qui affirmât l'entrée immédiate de Hugues à St-Victor dès son arrivée à Paris. Or ce texte, qui peut-être existe, je n'ai point su le trouver. Par contre, le témoignage du moine de Jumièges appuie ma conclusion. Après avoir affirmé qu'ensuite de son élévation à l'Episcopat, Guillaume de Champeaux laissa comme abbé de St-Victor Gilduin, il continue ainsi :

« Sub cujus regimine multi clerici nobiles, soecularibus et divinis litteris instructi ad istum locum habitaturi convenerunt inter quos Magister Hugo[1]. »

Un grand nombre de clercs déjà avancés dans les études profanes et *divines* entrèrent donc à St-Victor. Mais, pour être « instructi divinis litteris », ils devaient nécessairement avoir suivi une école théologique. Or, à l'époque qui nous occupe et à laquelle Hugues se trouvait à Paris, l'école la plus célèbre et la plus fréquentée était celle de Pierre Abélard.

De plus, le texte ajoute : « Inter quos Magister Hugo. » Celui-ci aurait donc porté le titre de *Magister* avant d'entrer à St-Victor. Or, ce titre, où l'a-t-il pris? Pas à Hormerlève, premier théâtre de ses études, car il était trop jeune lorsque les événements politiques le forcèrent à

[1] *Patr. Lat.*, tome CLXXV, col. CLXV.

chercher un refuge à Paris, non à St-Victor, car il est magister avant d'y entrer. Or le nom de magister suppose que Hugues aurait enseigné dans une école de Paris, et la *Summa* ne serait que le résultat de ce premier enseignement.

C'est alors que Hugues et ses compagnons auraient quitté le siècle pour entrer à St-Victor. Ces considérations, basées sur le caractère de Hugues, ainsi que sur les dates qui fixent son arrivée à Paris et la disposition d'Abélard, me permettent de justifier ma conclusion.

La *Summa*, quoique sous la dépendance d'Abélard, peut émaner de Hugues de St-Victor.

Je souscris donc à l'opinion traditionnelle, et n'accepte point les affirmations du P. Portalié comme un acquis définitif de la science. Un jour peut-être se justifieront-elles, mais elles demandent des preuves nouvelles.

§ 2.

Par les extraits mis sous les yeux du lecteur dans les chapitres précédents, on a pu s'assurer combien le *Manuscrit de St-Florian* et les *Sentences* d'Omnebene dépendent d'Abélard. Celles de Roland sont aussi sous l'inspiration de l'*Introductio*, mais, en esprit supérieur. Roland interprète librement la pensée du Péripatéticien du Pallet; parfois il la combat, souvent il la complète. Cette démonstration a été faite dans le chapitre précédent, je n'y reviendrai donc pas.

Montrons maintenant les relations qui existent entre la *Summa sententiarum*, d'Hugues de St-Victor, et l'*Introductio*, d'Abélard.

D'abord sa division est, dans ses grandes lignes, prise de l'*Introductio*.

Abélard, en effet, commence son ouvrage en définissant la foi, l'espérance, et la charité[1].

Hugues de St-Victor le suit et s'occupe dans le chapitre I « de fide », dans le chapitre II « de spe et caritate ».

L'*Introductio* se divise en trois: fides, caritas, sacramenta.

Hugues de St-Victor traite d'abord *de Fide,* dans laquelle il fait rentrer les Traités de la Ste-Trinité, des attributs divins et de l'Incarnation, exactement comme Abélard.

A partir de ce dernier Traité, le Victorin se sépare d'Abélard en abordant l'étude de la création des anges[2] et de l'homme, de sa chute, du péché originel[3].

Son *Tractatus quartus* étudie les sacrements en général et les préceptes divins dans lesquels se retrouve le *Traité de caritate*[4] qu'Abélard avait placé entre le sacrement du mariage et celui de la pénitence[5].

Les traités V, VI et VII sont de nouveau sous la dépendance de l'*Introductio.* Ils s'occupent des sacrements[6].

Ainsi donc le cadre: fides, caritas, sacramentum, reste chez Hugues de St-Victor qui, en cela, dépend d'Abélard.

Quoique, au premier coup d'œil, le Traité II et les cinq premiers chapitres du IIIe semblent se séparer de l'*Introductio,* je crois cependant devoir faire la remarque suivante: Abélard avait dit que la foi se divisait « partim circa ipsam divinitatis naturam et partim circa divina beneficia[7] ».

[1] *Introd.*, p. 5-10, *Summa sentent.*, Hugues de St-Victor, 43-45.

[2] *Summa sentent.*, p. 79-87.

[3] *Summa sentent.*, p. 89-114.

[4] *Summa sentent.*, p. 125-126.

[5] *Epitome,* XXXI-XXXV, col. 1745-1756.

[6] *Summa sentent.*, col. 127-172.

[7] *Introd.* p. 10.

A la suite de cette division, il fait rentrer la Trinité, les attributs divins dans la foi qui est « circa divinitatis naturam ». Hugues de St-Victor le suit complètement.

Dans la foi, qui est circa divina beneficia, Abélard parle de l'Incarnation, de la charité et des sacrements.

Hugues s'occupe d'abord de l'Incarnation et ajoute immédiatement la création, qui doit être considérée comme un bienfait, et finit, comme Abélard, par la charité et les sacrements.

Cette addition du traité de la création n'est pas l'œuvre personnelle du Victorin. Car, s'il ne se trouve point dans l'*Introductio*, nous le retrouvons à l'état embryonnaire dans le *Sic et Non*[1]. Là, il est placé entre le traité *De Deo Uno et Trino* et celui de la *Christologie*.

En insérant les questions relatives à la création, à la chute et au péché dans sa *Summa sententiarum*, Hugues de St-Victor complétait le Traité (*Introductio*) d'Abélard, mais manquait de logique, car du moment que le but de l'Incarnation était « le rachat de l'homme[2] », sa création et sa chute devaient nécessairement précéder la venue du Rédempteur. Aussi la division adoptée par Roland, qui avait sous les yeux Abélard et Hugues de St-Victor, est-elle de beaucoup supérieure. « Après avoir, dit-il, parlé de cette partie de la foi qui s'occupe de la distinction des personnes dans une essence toujours identique à elle-même, parlons maintenant brièvement de cette partie de la foi qui a pour objet les œuvres de Dieu[3] ». Suivent les Traités de Angelis, De opere sex dierum...

[1] *Sic et Non*, Quest. XLVI-LII.

[2] Ad hoc enim venit in mundum ut... hominem liberaret. *Patrol.*, tome 176, col. 70. *Summa sentent.*, Tract. I, Caput. XV, de fide Incarnationis.

[3] Roland, p. 85.

De hominis creatione... De peccato originali... De casibus post Adam[1].

L'homme est donc perdu par le péché d'Adam, il faut le relever. Or, le Verbe seul le peut; entrons donc dans le Traité de l'Incarnation, « car c'est par Elle que le genre humain a été racheté[2] ».

A la page 194, Roland aborde l'étude des sacrements qui, selon Hugues de St-Victor, « sont les remèdes contre le péché, tant originel qu'actuel[3] ».

Cette distribution des matières est évidemment logique.

Quoiqu'il en soit de ces divisions secondaires, elles sont toutes contenues dans le cadre général établi par Abélard : Fides, Caritas, Sacramentum. Et, en cela, Hugues de St-Victor, comme Roland, sont sous la dépendance du péripatéticien du Pallet.

Entrons maintenant dans les détails. A mesure que nous avancerons, je ferai remarquer comment la méthode de Hugues de St-Victor est celle établie par Abélard, comment aussi il adopte et parfois rejette les idées de ce dernier.

Tous deux exposent la définition de la foi donnée par St-Paul en traduisant « argumentum » par « probatio ». Mais la définition d'Abélard : « fides est estimatio... etc. », ne reparaît plus chez Hugues; sa définition est de beaucoup supérieure. « La foi, dit-il, est *voluntaria certitudo absentium supra opinionem et infra scientiam constituta*[4] ». Cette définition marque un progrès.

Hugues de St-Victor affirme, à la suite d'Abélard, que « la foi est le fondement de tous biens et que d'elle nais-

[1] Roland, p. 85-141.

[2] Roland, p. 157.

[3] *Summ. sentent.*, Tract. IV, Cap. I, col. 117.

[4] *Summa sententiarum*, Tract. I, Cap. I de fide. — *Patrol.*, tome 176, col 43.

sent l'espérance et la charité[1] ». La foi diffère de l'espérance en ce sens qu'elle se dit des choses passées, présentes et futures, bonnes et mauvaises, tandis que l'espérance ne se dit que des choses futures et bonnes[2]. La foi ne se dit que des choses non apparentes. Dans tout ceci, Hugues de St-Victor transcrit textuellement Abélard, ce qui prouve qu'il avait sous les yeux l'*Introductio* de ce dernier.

Abélard avait dit que la foi improprement dite pouvait aussi se dire des choses apparentes[3]. Hugues copie *textuellement* l'argumentation par laquelle Abélard soutenait sa thèse[4], puis interprète les paroles de St-Augustin en ce sens qu'elles n'ont pas rapport au « Sacramentum fidei », mais au « res fidei[5] », et conclut que la foi ne peut se dire que des choses non apparentes[6].

Cette comparaison prouve clairement que Hugues de St-Victor a sous les yeux l'*Introductio* d'Abélard, car autrement comment transcrire textuellement des pages entières, puis ensuite les combattre.

Après avoir fait ce rapprochement au point de vue de

[1] *Introd.*, p. 7, et *Summa sentent.*, col. 43.

[2] *Introd.*, p. 5, et *Summa sentent.*, col. 44.

[3] *Introd.*, p. 9., His itaque testimoniis patet fidei nomen modo proprie modo improprie poni, cum videlicet non modum de occultis, verum etiam de manifestis fides dicitur.

[4] Compar. page 8, *Introd.*, avec col. 44-45 de la *Summa sententiarum*.

[5] Sed potest dici quod Augustinus hoc dicat non de *sacramento* fidei sed de re fidei. — *Summ. sentent.*, col. 44-45.

[6] Dans le fond, Abélard et Hugues de St-Victor sont tous deux du même avis, car dire : « Si quis autem de apparentibus quoque fidem habere dicat, *fidem abusive* nominat ». (*Introd.*, p. 8). Ou bien avec Hugues : « Fides itaque quae est ad aedificationem de non apparentibus est ». *Sum.*, col. 45 ; c'est tout un.

la foi, continuons-le en parcourant les autres traités de la *Summa*.

En parlant de la Trinité, Hugues de St-Victor croit qu'elle s'est manifestée dans la création. « Deus enim qui in se videri non potest, in opere suo manifestatus est ».

Mais, au lieu de prendre, comme Abélard, le monde comme point de départ, il prend l'homme. Dans celui-ci, il y a intelligence, sagesse, amour. De là, remontant à Dieu, l'homme verra que cet Etre infiniment parfait est lui aussi sagesse et qu'il aime cette sagesse. Or, sachant qu'en Dieu il n'y a rien qui ne soit Dieu, il devra dire: la sagesse de Dieu est Dieu, l'amour de Dieu est Dieu. Remplaçant maintenant sagesse par Fils, amour par St-Esprit, ainsi que le fait souvent l'Ecriture, nous aurons connaissance de la Trinité[1].

Dans cette exposition il est facile de voir percer l'idée d'Abélard affirmant qu'en remontant de l'œuvre à l'artisan on peut connaître « le bien parfait ».

Nous savons, en effet, que ce dernier avait pris pour point de départ le monde; or le monde prouve la puissance de Dieu; l'harmonie qui y règne, sa sagesse, et la bonté qu'on y trouve, l'amour. Remplaçant puissance, sagesse, amour, par Père, Fils et St-Esprit, Abélard avait conclu à la connaissance de la Trinité par ses œuvres[2].

L'idée est évidemment la même; les termes seuls sont changés.

Un peu plus loin, nous voyons Hugues affirmer, avec notre auteur, la procession du St-Esprit comme étant du Père et du Fils, et répondre aux objections des Grecs.

[1] *Sum. sentent.*, Tract. I, Cap. VI. *De distinctione Trinitatis*, col. 51.

[2] *Epistola ad Romanos* (Cousin, II, p. 172).

Il rappelle précisément celles qu'avait indiquées Abélard et y répond de la même manière quant au sens[1].

Dans le chapitre VII: *De variis nominibus personas Trinitatis per proprietates distinguentibus,* nous voyons Hugues de St-Victor suivre servilement Abélard.

Celui-ci, en effet, avait dit : « Les personnes se distinguent entre elles par les propriétés ». Or, certaines propriétés s'affirment des personnes seules, comme *inengendré,* qui ne se dit que du Père seul ; *engendré,* du Fils; *procédant,* du St-Esprit... D'autres propriétés se disent indifféremment des trois personnes réunies ou séparées, comme Dieu, Seigneur[2].

Hugues de St-Victor reprend la même idée en disant : « Dans la Trinité, il y a des noms qui distinguent les personnes... d'autres, l'unité de substance et de nature... d'autres, enfin, la Trinité ».

Comme Abélard, il dira: « Il appartient au Père seul d'être inengendré, car il n'est de personne. Le propre du Fils est d'être engendré du Père. Le propre du St-Esprit enfin de procéder du Père et du Fils[3].

En commentant ces paroles d'Isaïe : « generationem ejus quis enarrabit », Abélard soutenait que le « quis », au témoignage de St-Jérôme, indiquait une difficulté mais non une impossibilité[4].

Hugues de St-Victor, après avoir démontré l'impossibilité de comprendre la génération du Verbe, termine ainsi : « Quelques-uns, trop confiants en leur intelligence, prétendent comprendre ce mystère et, s'appuyant sur

[1] *Summ. sentent.*, Cap. VI, col. 52, et *Introd.*, p. 103-104.

[2] *Introd.*, p. 10-11.

[3] *Summ. sentent.*, col. 53.

[4] *Introd.*, p. 24.

l'autorité de St-Jérôme, intreprètent ces paroles d'Isaïe: « Generationem ejus quis enarrabit » en disant que « quis » désigne une difficulté et non une impossibilité ».

Jérôme entend cela de la génération selon la chair, qui peut, en quelque manières s'expliquer[1].

En disant « quidam de ingenio suo proesumentes », en exposant comme Abélard le texte d'Isaïe, et en renforçant son interprétation de la même autorité qu'Abélard, il est clair que Hugues de St-Victor avait sous les yeux ce dernier.

L'auteur de l'*Introductio* avait posé la question suivante : « peut-on dire du Fils qu'il est « semper generari » ou « semper genitum esse[2] ? »

Hugues de St-Victor, à son tour, la reprend en ces termes : « Utrum debeat dici Filius semper gignitur, an semper genitus sit ».

S'appuyant sur l'autorité de Grégoire, il donne d'abord une solution opposée à Abélard. « On ne peut pas dire que le Fils naisse continuellement (semper nascitur), car c'est là une imperfection, mais on doit affirmer qu'il est toujours né (semper natus). Or Abélard croyait que l'on pouvait dire : Filius semper *generari*[3], aut *semper genitum esse*[4] ».

Cependant, après cette réponse, Hugues de St-Victor devient hésitant et, se servant du texte qu'avait employé Abélard « Ego hodie genui te », il le commente dans le même sens que ce dernier.

« Hodie » dixit, *quia non praeterita illa generatio* (ce qui

[1] *Summa sentent.*, col. 54.

[2] *Introd.*, p. 24.

[3] C'est-à-dire que sa génération ne cessera jamais, parce qu'elle n'a jamais commencé.

[4] *Summ. sentent.*, col. 54. — *Introd.*, p. 24

revient à la pensée d'Abélard: Filius semper generari).

« Genui », quia initio caret, d'où Abélard avait dit « semper genitus » puisqu'il est sans commencement.

On voit très bien que Hugues de St-Victor est sous l'influence d'Abélard, puisque, après avoir posé l'objection, il donne une première solution en citant St-Grégoire, puis se laisse entraîner par le texte et l'exégèse de l'*Introductio*.

Au chapitre X, le Victorin use de la distinction d'Abélard: Puissance, Sagesse, Bonté, et affirme, que ces noms peuvent convenir à la substance et à chaque personne, bien que « très souvent l'Ecriture entende par Puissance le Père, par Sagesse le Fils, par Bonté le St-Esprit[1] ».

Ici déjà nous voyons percer l'idée d'Abélard; Hugues de St-Victor n'ira pas jusqu'à substituer les attributs aux personnes, mais il affirme que c'est par eux que, très souvent, les personnes sont distinctes.

L'objection qui va suivre, ainsi que sa réponse, est visiblement en relation de dépendance vis-à-vis d'Abélard.

Exposons-les toutes deux :

Hugues de St-Victor.	**Abélard.**
« Mais voici une question très difficile. Si nous admettons trois personnes en Dieu, parce qu'il est sage, puissant et bon, pourquoi ne pas en admettre quatre, cinq, plusieurs en un mot, car enfin Dieu est aussi fort, juste, miséricordieux, pieux, etc.	« Mais ici se présente une très grave objection, puisque le Père et le Fils se distinguent par la puissance et la sagesse, ne pourrait-on distinguer une nouvelle personne par l'éternité et ainsi les multiplier à l'infini ?
« Voici la réponse: Tout ce qui se dit de Dieu doit se rapporter à	« Ces trois noms, Puissance, Sagesse, Bonté, peuvent seuls désigner les personnes, car seuls ils

[1] *Summ. sentent.*, Tract. I, C. X, col. 57.

ces trois attributions fondamentales : Puissance, Sagesse, Bonté. En effet, si l'on dit de Dieu : il est fort, immortel (incorruptus), incommunicable, et autres choses semblables, cela appartient à sa Puissance. S'il est dit prévoyant, ordonnateur, intelligent, cela doit se rapporter à la Sagesse ; si on le dit pieux, doux, miséricordieux, c'est du ressort de la Bonté. Dans ces trois choses consiste la perfection parfaite[1] ».

résument le souverain bien. Si nous disons, en effet, que Dieu est éternel, cela appartient à la Puissance... Si nous le disons juste, miséricordieux, ce sont des attributs qui sont du ressort de la Bonté... De même tous les autres noms de Dieu peuvent se ramener à ces trois[2] ».

Il est clair que Hugues de St-Victor s'est ici inspiré d'Abélard.

Un peu plus loin notre Victorin pose l'objection de Roscelin qu'avait déjà présentée Abélard.

Dieu le Père, a engendré Dieu le fils, et ainsi Dieu a engendré Dieu ; mais si Dieu a engendré Dieu il s'est engendré lui-même, ou un autre Dieu[3] ».

Hugues répond en disant que Dieu n'a pas engendré un autre Dieu, car il n'y en a qu'un, et que, en second lieu, aucune chose ne saurait s'engendrer elle-même. Dans cette réponse il se sert du texte même qu'Abélard avait emprunté à Augustin, commençant et finissant la citation avec lui[4].

Dans le même chapitre encore, Hugues de St-Victor résout sans la poser, l'objection qu'Abélard avait indiquée à la suite de Roscellin, à savoir : « Comment se fait-il que le Fils seul se soit incarné, puisqu'il est identique en essence avec son Père et le St-Esprit[5] ? » La so-

[1] *Summa sentent.*, Tract. I, Cap. X, col. 57-58.

[2] *Theol.*, p. 495. *Tract. de Unit.*, p. 65-66.

[3] *Summa sentent.*, Tract. I, C. XI, col. 60.

[4] *Theol. Christ.*, p. 476.

[5] *Theol. Christ.*, p. 515.

lution donnée par Hugues de St-Victor est la même que celle d'Abélard, à savoir: Quoique le Fils seul se soit incarné, cependant toute la Trinité y a coopéré. La seule différence est que le Victorin appuie sa réponse d'un exemple emprunté aux rayons du soleil[1], tandis qu'Abélard l'emprunte à un homme qu'on arme et aux relations de l'âme et du corps[2].

Parlons maintenant des attributs divins. Dans le chapitre de la puissance de Dieu, Hugues de St-Victor s'est visiblement inspiré d'Abélard. Tandis que ce dernier soutenait que Dieu ne peut faire que ce qu'il fait, et basait sa théorie sur ces deux textes de St-Augustin: « Omnipotens non dicitur Deus quod omnia possit facere sed quia potest perficere quidquid vult[3] » et « Hoc solum non potest Deus quod non vult[4] », Hugues au contraire affirme que Dieu peut tout, puis reprend les deux arguments d'Abélard et en montre la fausseté[5]. Un peu plus loin, il se fait les objections suivantes: Comment Dieu est-il tout puissant, puisque nous pouvons ce qu'il ne peut pas, par exemple: Marcher, parler... etc.

Or, ces objections, Abélard se les était faites et sa réponse me paraît de beaucoup supérieure à celle de Hugues.

En effet, partant de ce principe que la puissance ne se dit pas de toutes choses, mais seulement de celles qui impliquent la dignité et l'utilité, il conclut que Dieu ne

[1] *Summa sententiarum*, Tract. I, C. XI, col. 60-61.

[2] *Theol. Christ.*, p. 518-519.

[3] *De Sp. et littera*, Cap. XCIV, T. VI, *Opp.*, col. 232. Abélard, *Introd.*, p. 122.

[4] *Summa sententiarum*, Tract. I, C. XIV, col. 68 et sqq.

[5] *Summa sentent.*, Tract. I, C. XIV, col. 68.

peut ni pécher ni parler parce que ces deux actes appartiennent non à la puissance mais à la faiblesse[1].

Pour Hugues de St-Victor, Dieu ne peut pas pécher, car cet acte n'appartient pas à la réalité « quia hoc non est aliquid de omnibus », ni marcher, mais c'est lui qui fait marcher[2].

A la question : Dieu peut-il faire plus qu'il n'a fait... etc., Hugues vise directement Abélard, sans cependant le nommer. Ecoutons-le : « Ne passons point sous silence ce que certains hommes infatués de leur science osent dire, à savoir que Dieu ne peut pas faire plus qu'il n'a fait, ni ne pas faire celles qu'il a faites. Voici leur preuve : Tout ce que Dieu a fait, il était bon et juste de le faire et on ne doit pas ne pas faire ce qu'il est bon de faire. Donc Dieu ne doit pas ne pas faire ce qu'il fait. Or, ce qu'il ne doit pas faire, il ne le peut pas. Donc il ne peut pas ne pas faire ce qu'il fait. Par un argument semblable, ils prétendent prouver que Dieu ne peut pas faire plus qu'il ne fait. Ce que Dieu ne fait pas, il ne doit pas le faire, car s'il devait le faire il le ferait ; or Dieu ne saurait faire ce qu'il ne doit pas faire. Donc il ne peut faire les chose qu'il ne fait pas[3]. »

Cette affirmation fortifiée de cette argumentation se retrouve chez Abélard[4].

La réponse d'Hugues de St-Victor est basée sur l'autorité d'Augustin. L'auteur de la *Somme* attaque, quelques lignes plus loin, l'opinion d'Abélard, affirmant que Dieu n'a pas pu faire les choses meilleures qu'elles ne sont et apporte la même argumentation que ce dernier.

La réponse de Hugues peut se résumer ainsi : Dieu

[1] *Introd.*, p. 121.

[2] *Summa sententiarum*, col. 68.

[3] *Summa sententiarum*, col. 69.

[4] *Introd.*, 123 sqq.



peut faire les choses mieux (melius) qu'il n'a fait. Si par *melius* on entend « sapientia majori », la proposition est fausse ; si, par contre, en disant : Deus potest *melius*, on entend « potest rem meliorem facere », la proposition est juste. Il est donc ici ouvertement en opposition avec Abélard[1].

Dans le traité de l'Incarnation, notre Victorin est hésitant sur l'explication de l'union Hypostatique. Tout en admettant avec Abélard que Dieu et l'homme ne sont qu'un Christ, comme la chair et l'âme ne font qu'un homme, il ne pousse pas la comparaison jusqu'à dire : que le Christ est en partie Dieu et en partie homme, en ce sens que Dieu s'est uni l'homme et que l'homme a été uni à Dieu[2]. Pour Hugues, l'union qui existe entre la nature divine et la nature humaine est plus grande que celle de l'âme et du corps, en sorte que l'on peut dire : cet homme est Dieu et ce Dieu est homme, sans pouvoir dire cette âme est chair et cette chair est âme ; cependant, il admet cette formule : Homo est Deus : sic exponitur i. e. unitus Deo. Deus est homo, i. e. unitus homini. « Je ne désapprouve pas, dit-il, cette explication, cependant ces deux expressions : L'homme est Dieu et Dieu est homme, doivent signifier davantage qu'un homme uni à Dieu ou que Dieu uni à l'homme[3].

Tout en s'attachant à l'enseignement de l'Eglise, Hugues est cependant très hésitant.

Le talent avec lequel Abélard aura exposé son erreur : Homo est Deus significet est homo unitus Deo[4]... etc., aura entraîné Hugues. Impossible d'expliquer autrement sa profonde hésitation.

[1] *Summa sent.*, col. 70. *Intr.*, p. 123.

[2] *Epit.*, C. XXIV, col. 1733.

[3] *Summa sentent.*, col. 71.

[4] *Epitome*, Cap. XXIV, col. 1733.

Au Chapitre XIX, l'auteur de la *Summa* attaque sans le nommer l'opinion d'Abélard, à savoir qu'à la mort du Christ, la divinité s'était séparée du corps. Celui-ci soutenait sa thèse en se basant sur l'autorité de St-Ambroise qui, commentant ces paroles : « Deus, Deus meus quare me dereliquisti? », avait dit « Clamat caro moritura separationem divinitatis[1]. »

Hugues répond en affirmant que le « quare me dereliquisti » doit s'entendre par « quare me morti exposuisti[2]. »

En répondant à la question « quid sit peccatum originale », Hugues expose immédiatement l'opinion de ceux « qui disent que le péché originel est un « debitum » dont tous à la suite du premier homme sont passibles, car tous à cause de lui sont dignes de la peine éternelle. Ceux-ci disent que le péché originel n'est pas un péché ; et que, si l'Ecriture-Sainte l'appelle parfois péché, ils l'interprètent en ce sens qu'ici péché veut dire peine du péché... Aussi, d'après eux, l'âme de l'enfant n'a aucun péché. Comment l'aurait-elle, puisqu'elle n'a jamais péché, elle n'a donc que le « debitum » et c'est ce debitum qui doit s'appeler péché originel[3]. »

Cette théorie est précisément celle exposée et soutenue par Abélard dans son commentaire sur la lettre de St-Paul aux Romains[4]. Hugues ne l'expose que pour la combattre. Pour lui, le péché originel est la concupiscence du mal et l'ignorance du bien[5].

Cette manière d'agir prouve que l'auteur de la *Summa*

[1] *Epitome*, Cap. XXVII, col. 1737.

[2] *Summa sentent.*, col. 80.

[3] *Summ. sentent.*, Tract. III, C. XI, col. 106.

[4] Liv. II, col. 866.

[5] *Summa sentent.*, col. 107.

avait sous les yeux les ouvrages d'Abélard, puisqu'il cite ses opinions pour les combattre.

Dans le traité *De dilectione Dei*, les définitions de la charité, de l'amour et de l'amitié données par Hugues[1] sont tirées textuellement de l'*Introductio*[2] et de l'*Epitome*[3].

Voici les Sacrements. Voyons si Hugues de St-Victor les aura eu sous les yeux au moment où il composait sa *Summa sententiarum*.

La question suivante me paraît être directement sous la dépendance d'Abélard : la circoncision pouvait-elle remettre les péchés? Si oui, pourquoi la remplacer par le baptême?

Tous deux font la même réponse. Cette substitution s'est faite, disent-ils, parce que la vérité devait succéder à la figure et qu'à un nouveau roi il fallait une nouvelle loi ; — parce que les gentils avaient horreur du cérémonial Juif, — et parce que, enfin, la circoncision était un sacrement imparfait puisqu'il n'était appliqué qu'aux mâles[4].

Evidemment ces demandes comme ces réponses sont en dépendance l'une de l'autre. Dès lors, il est clair que Hugues s'inspire d'Abélard et non celui-ci de celui-là.

En parlant de la forme du baptême, tous deux s'accordent à dire qu'il faut baptiser au nom du Père et du Fils et du St-Esprit. Mais tous deux aussi affirment qu'on peut baptiser au nom du Christ, car en *lui* « Tota Trinitas intelligitur[5]. »

[1] *Summa sentent.*, Tract. IV, C. VIII, col. 126.

[2] Pages 5 et 6.

[3] Cap. XXXI, col. 1747.

[4] *Summa sent.*, Tract. V, C. II, col. 128, et *Epitome*, Ch. XXVIII, col. 1738-1739.

[5] *Summa sent.*, Tract. V, Cap. III, col. 129. *Epit.*, Cap. XXVIII, col. 1740.

Tous deux encore posent la question de savoir si la réponse du parrain *credo* ou encore *volo baptizari* n'est pas un mensonge, ou tout au moins une affirmation bien téméraire, car on ne sait pas si l'enfant veut réellement être baptisé ou s'il croira dans la suite. Leurs réponses divergent considérablement[1].

Pour Abélard, en disant « volo baptizari » le parrain entend : « je veux que cet enfant soit baptisé dans ma foi. »

Hugues de St-Victor, se basant sur l'autorité de St-Augustin, dit : « le sacrement de la foi s'appelle la foi, et, sous ce rapport, l'enfant croit puisqu'il reçoit le sacrement de la foi »; le parrain peut donc répondre à la question Credis?... *Credo* et, cela, sans mentir, bien que l'enfant ne soit pas encore en état de croire.

Comme on le voit, Hugues de St-Victor touche nombre de points traités par Abélard, leurs solutions sont parfois identiques et d'autres fois divergentes, d'autres fois, enfin, contradictoires. Continuons ce travail de comparaison :

Après le baptême, ils abordent le sacrement de confirmation. Tous deux se demandent à quoi peut servir la confirmation puisque le baptême nous a déjà pleinement justifiés. Leur réponse est identique; Hugues de St-Victor répond « ad robur »; Abélard : « la grâce (de la confirmation) est comme une armure qui doit nous aider à combattre les vices qui nous attendent dans le désert de la vie[2]. » L'idée est la même ; les termes seuls sont changés.

En traitant de l'Eucharistie, Abélard et Hugues de St-

[1] *Summ. sentent.*, Tract. V, C. XI, col. 136. *Epit.*, C. XXVIII, col. 1740.

[2] *Summ. sent.*, Tract, VI, C. I, col. 138. *Epit.* C. XXVIII, col. 1740.

Victor sont dans une très grande indépendance. Leurs questions ne sont pas toujours les mêmes. Mais en voici une qui, avec sa preuve,. rappelle directement Abélard. D'ailleurs, que le lecteur en juge; voici l'argumentation de Hugues : « En brisant l'hostie, que brise-t-on? Comme l'hostie n'est pas autre chose que la substance même du Christ, la fraction, si fraction il y a, ne peut se faire que dans son corps. D'autre part, cependant, nous n'osons pas dire que le corps du Christ soit corruptible, car il est immortel et impassible, aussi le Christ a-t-il eu soin de corriger les apôtres pour qui sa chair devait être mangée et divisée comme une viande quelconque. *Quelques-uns disent : il n'y a pas une fraction réelle, mais seulement apparente.* Si on leur objecte qu'alors nos sens sont trompés... ils répondent : Notre vue ne nous trompe point et n'est point trompée non plus « quod esset si crederetur sic frangi ut videtur. » Il n'y a pas illusion non plus, car cette chose se fait non pour tromper, mais pour utilité[1]. »

Ecoutons maintenant Abélard : « La fraction qui paraît à nos sens entraîne-t-elle celle du vrai corps du Christ? Non, car de même que nous voyons du pain qui n'est pas du pain, du vin qui n'est plus du vin, de même il nous semble voir une fraction sans qu'il y ait aucune fraction ni division de parties. Et ne croyons pas que notre vision soit alors fantastique, car elle ne trompe point ni n'entraîne dans l'erreur, mais elle est faite pour l'honneur du sacrement « Sed ad sacramenti commendationem[2]. »

Il est visible que Hugues connaissait cette opinion d'Abélard, puisqu'il la cite avec la solution de l'objection que

[1] *Summ. sent.*, Tract. VI, C. VIII, col. 144.

[2] *Epitome,* Cap. XXIX, col. 1742.

celui-ci avait prévue. Il est fort probable que ce dernier avait posé l'objection : « Mais alors nos sens sont trompés » dans la *Theologia* que Hugues avait sous les yeux. Mais comme nous ne possédons plus cette partie de l'ouvrage du Péripatéticien du Pallet, nous devons nous contenter de l'*Epitome* qui n'en est qu'un résumé rendant, dans ses parties essentielles, la pensée d'Abélard.

L'enseignement de Hugues sur la pénitence rappelle souvent celui d'Abélard.

Ce dernier avait dit que parfois la confession n'était pas nécessaire, même lorsqu'on pouvait se confesser, par exemple si elle venait à causer des scandales; il appuyait son affirmation sur un texte de St-Ambroise : « Je vois que Pierre a pleuré, mais je ne vois pas qu'il ait dit (c'est-à-dire qu'il se soit confessé)[1]. »

Hugues reprend la même difficulté, le même texte de St-Ambroise, et le résout en disant : que Pierre avait pu confesser non publiquement, mais secrètement; ou encore qu'à ce moment, la confession n'était pas encore instituée dans le Nouveau-Testament et que, ainsi, il put être justifié sans y recourir[2]. Cette dernière réponse cadre mal avec l'enseignement de Hugues, car il affirme quelques lignes plus bas que le pouvoir de remettre les péchés a été donné aux apôtres par Dieu. Il cite, à cet effet, les paroles de notre Seigneur[3]. Et, un peu plus haut, il avait affirmé que la pénitence comprenait essen-

[1] *Ethica*, C. XXV, col. 669, et *Epitome*, C. XXXVI, col. 1756.

[2] Vel potest dici quod ista institutio in Novo-Testamento nondum facta erat, quando scilicet Petrus penitentiam de peccato egit, et ideo sine confessione oris potuit veniam consequi.
Summ. sentent., Tract. VI, C. X, col. 147.

[3] *Summ. sentent.*, Tract. VI, C. XI, col. 147.

tiellement trois parties : la contrition (compunctio), la *confession* et la satisfaction [1].

Un peu plus loin, Hugues soutient que le pécheur, quoique justifié par la contrition, doit recourir à la confession et conclut en ces termes : « Hoc ideo dicimus quia solent quidam dicere eum non pro peccato illo puniendum, sed *pro contemptu* [2].

Or, Abélard avait précisément affirmé que celui qui refusait de se confesser ex negligentià et *ex contemptù*, devait être puni éternellement [3].

Hugues, comme Abélard, pose la question « utrum peccata redeant ». Tous deux affirment d'abord le *contra* en se basant sur la parabole du mauvais serviteur à qui Dieu avait remis toute sa dette. Tous deux recourent aux mêmes textes du même auteur. Tous deux, enfin, ont la même interprétation. Une simple traduction est ici dans l'impossibilité de montrer la relation intime qui existe entre les deux auteurs ; qu'on me permette de transcrire ces deux textes :

Hugues.	**Abélard.**
« Illuc vero quod dicitur in parabola non exiet inde donec redeat universum debitum sic exponendum videtur. Universum debitum vocatur non illud quod jam condonatum est, sed potius misericordiam quam aliis impendere debuit pro eo quod a domino misericordiam acceperat, unde dicitur : qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis. » Haec enim parabola	...Et ideo non exibis hinc donec reddas universum debitum. Universum quidem debitum dicit non illud quod jam condonatum erat, sed potius misericordiam quam aliis impendere debuit pro eo quod a Domino misericordiam acceperat. Unde et alibi : qua mensura mensi fueritis eadem remetietur vobis. « Haec enim parabola de misericordia est. Tale

[1] *Summ. sentent.*, Tract. VI, C. XI, col. 146.

[2] *Summ. sentent.*, Tract. VI, C. XI, col. 149.

[3] *Epitome*, C. XXXVI, col. 1756.

de misericordia est ac si diceretur: si aliis non vultis misereri, sicut misertus est vobis, peccata condonando ; Pater celestis: Hoc debitum exigetur a vobis.	est igitur ac si dicatur: Si aliis non vultis miseriri sicut Deus misertus est peccata condonando, et Pater vester celestis hoc debitum exiget a vobis. Quidam dicunt expositores quod dimissum erat per penitentiam a nobis exigitur, ad terrorem dictum esse intelligitur[2] ».
Illud quod dicunt expositores quod demissum erat per penitentiam exigetur a vobis ; ad terrorem dictum esse videtur[1].	

Il est évident que notre Victorin a sous les yeux le texte d'Abélard tel que l'*Epitome* le rapporte. Cette comparaison de texte est ici très précieuse, car elle prouve que Abélard avait achevé sa *Theologia* (*Introductio*) lorsque Hugues écrivit sa *Summa*.

Mais continuons. Voici encore d'autres points de contact entre Abélard et Hugues. Tous deux posent cette question : « un péché peut-il être remis sans l'autre, ou peut-on se repentir d'un péché sans se repentir de tous? »

Leur réponse est négative pour le même motif: qu'une vraie contrition, qu'un vrai amour de Dieu, sont impossibles si le repentir ne s'étend à tous les péchés[3].

Dans son chapitre de *duabus clavibus*, l'auteur de la *Summa sententiarum* rappelle l'erreur d'Abélard qui soutenait, en se basant sur l'autorité d'Origène, que le pouvoir des clefs n'a pas été donné à tous les évêques, mais seulement à ceux qui imitent les vertus de St-Pierre; puis il la combat en combattant l'argumentation même d'Abélard et en expliquant le texte sur lequel ce dernier s'était appuyé. Le chapitre « de duabus clavibus » de Hugues n'est pas autre chose, à mon avis, qu'une polé-

[1] *Summ. sentent.*, Tract. VI, C. XIII, col. 151.

[2] *Epitome*, C. XXXVII, col. 1758.

[3] *Summ. sent.*, Tract. VI, C. XIII, col. 151. *Abélard Ethica*, C. XX, col. 665.

mique contre le chapitre XXVI de l'*Ethique* d'Abélard. Mais si Hugues recourt à l'*Ethique* d'Abélard, cela ne prouverait-il pas qu'au moment où il écrivait son *Traité des sacrements*, la *Theologia* d'Abélard n'avait pas encore touché cette question ? L'objection n'a pas de valeur, car, trois chapitres plus haut, en parlant de la contrition, Abélard finit son chapitre en ces termes : «... alia est questio quam pro viribus nostris tertio Theologiae nostro libro absolvimus[1]. » Ceci prouve que lorsqu'Abélard écrivit dans son *Ethique* les questions relatives à la confession et à la contrition, il les avait déjà traitées dans sa *Theologia* : et c'est bien là que Hugues les aura lues et combattues.

Pour ce qui concerne le sacrement de l'extrême-onction, ils sont indépendants l'un de l'autre ; je passe donc immédiatement à celui du mariage. Dans ce sacrement, Hugues connaît mieux la matière, son travail est plus ample, ses questions plus nombreuses et mieux distribuées que chez Abélard. Cependant nous trouvons de nouveaux points de contact.

Tous deux se demandent pourquoi il était permis aux Juifs de prendre plusieurs femmes.

Abélard répond : « ut populus Dei augeretur[2] », Hugues : « afin de multiplier, au milieu de l'idolâtrie générale, les adorateurs du vrai Dieu[3]. »

La réponse comme la demande sont en dépendance.

Tous deux encore affirment qu'un chrétien ne doit pas se marier avec de proches parents afin d'étendre les liens de la charité[4].

[1] *Ethic.*, C. XXIII, col. 668.

[2] *Epitome*, C. XXXI, col. 1745.

[3] *Summ. sentent.*, Tract VII, Cap. V, col. 158.

[4] *Epitome*, C. XXXI, col. 1746. *Summ. sent.*, Tract. VII, col. 158.

Le chapitre IV de la *Summa* de Hugues « quae sint bona conjugi » est identique quant à l'idée avec la réponse d'Abélard. Tous deux, en effet, répondent que ces biens sont : Fides, Proles, Sacramentum.

Fides, car le lien conjugal empêche l'union matrimoniale du vivant des deux conjoints.

Proles, afin de l'élever chrétiennement.

Sacramentum, car il est le signe d'une chose sainte, c'est-à-dire l'union d'un seul homme avec une seule femme représente l'union du Christ avec son Eglise[1].

Ces citations et ces extraits sont, me semble-t-il, suffisants pour montrer que Hugues est réellement sous la dépendance d'Abélard. En tête de ce chapitre, j'ai prouvé qu'il lui avait emprunté son cadre général, fides, caritas, sacramentum. Sans doute le Victorin y a ajouté quantité de questions secondaires, mais elles se meuvent toutes dans le cadre créé par Abélard. Le lecteur qui a suivi attentivement les points de contact comme aussi de dissemblance qui existent entre ces deux auteurs, aura remarqué que parfois Hugues cite *textuellement* Abélard pour le combattre ensuite. D'autres fois, il s'empare des arguments dont Abélard avait fortifié ses thèses afin de démontrer les siennes qui, jusque dans leur énoncé, sont empruntées au Péripatéticien du Pallet.

Quant à la méthode, elle est complètement celle d'Abélard avec ses avantages et ses défauts.

Dès qu'il traite une question, il entasse le pour et le contre, afin de faire jaillir la lumière et la concordance par la mise en scène des discordances. C'est là le beau côté de la méthode du *Sic et Non*.

Mais à côté de ses avantages viennent se ranger les

[1] *Epitome*, C. XXXI, col. 1747. *Summ. sent.*, Tract. VII, Cap. IV, col. 157.

inconvénients; tantôt, en effet, Hugues, après avoir indiqué le *pro* et le *contra* de la question, la laisse sans solution, tantôt encore, en citant les auteurs qui sont opposés à ses idées, il les insulte. Ces inconvénients sont inhérents, non seulement à la méthode, mais au tempérament des hommes du XII[e] siècle. St-Bernard lui-même n'en est point exempt. Il faudra toute la charité de St-Thomas pour adoucir ce côté dur de la méthode critique du *Sic et Non*.

Si donc Hugues adopte le plan d'Abélard et sa méthode, il est clair qu'il dépend de ce dernier et que le premier traité de Théologie est dû, non pas au Victorin, mais au Péripatéticien du Pallet.

Au moment où Hugues écrivit sa *Summa sententiarum*, il avait sous les yeux le texte complet de la *Theologia [Introductio]*. En effet, en suivant l'*Epitome* qui montre la marche qu'avait l'*Introductio*, nous trouvons que la dernière question qui y est traitée est copiée presque *textuellement* par Hugues.

Or, comment celui-ci aurait-il pu copier, s'il n'avait eu le texte sous les yeux!

Si, au contraire, on veut soutenir qu'Abélard n'a écrit son traité de la charité qu'en dernier lieu, supposition renforcée par ce fait que toutes les sentences manuscrites découvertes par Denifle traitent de la charité en dernier lieu, je n'affirme pas moins que Hugues avait aussi sous les yeux ce traité, puisque les trois définitions de la charité, de l'amour et de l'amitié données par Abélard sont transcrites presque textuellement par Hugues.

Ce dernier avait donc sous les yeux la *Theologia* dans toutes ses parties; dès lors ce n'est pas à lui mais à Abélard, ainsi que je l'ai dit plus haut, que revient l'honneur d'un premier traité de Théologie.

CHAPITRE VI

Les Sentences de Pierre Lombard, de Bandinus, de Robert Pulleyn, de Pierre de Poitiers, et l' « Introductio » d'Abélard.

J'ai montré dans le chapitre précédent les relations intimes qui existaient entre les sentences de Hugues de St-Victor et Abélard. La conclusion fut que l'auteur de la *Summa sententiarum* était sous la dépendance d'Abélard, lui empruntant sa méthode critique, l'usage constant de la dialectique, le cadre de son traité théologique, parfois le copiant textuellement, soit pour suivre son opinion, soit pour la combattre.

Voici maintenant quatre nouvelles sommes de sentences :

a) Petri Lombardi, Sententiarum libri quatuor.

b) Magistri Bandini, Sententiarum libri quatuor.

c) Roberti Pulli, Sententiarum libri octo.

d) Petri Pictaviensis, Sententiarum libri quinque.

Le but que je me propose est de montrer que ces sentences sont, elles aussi, sous la dépendance d'Abélard, mais profitent des progrès que Hugues de St-Victor et Roland surtout avaient fait faire aux premiers essais du Péripatéticien du Pallet.

Tout d'abord, le cadre est chez les quatre auteurs identique à celui donné par Abélard et complété par Hugues et Roland.

Lombard, en effet, traite comme ce dernier : 1° De mysterio Trinitatis; 2° De creatione et hominis lapsu; 3° De Incarnatione et caritate; 4° De Sacramentis[1].

[1] *Patr.*, T. 192.

On se souvient que, le Traité de la création excepté, c'est bien là l'ordre suivi par Abélard.

Les sentences de Bandinus suivent exactement la même marche[1].

Celles de Pierre de Poitiers, quoique divisées en cinq livres, traitent les questions dans le même ordre que les deux précédents[2].

Robert de Pulleyn est beaucoup plus indépendant : le premier livre traite du Mystère de la Ste-Trinité, Dieu et ses attributs. Le second de la création ; le troisième et le quatrième de l'Incarnation ; le cinquième des sacrements de baptême et de pénitence ; le sixième s'occupe principalement des anges ; mais, à partir du Chapitre LIV, il revient à des demandes qui ont trait au sacrement de la Pénitence et se continuent jusqu'au Chapitre II du Livre VII.

Au chapitre XXVIII du même livre, il commence le sacrement du mariage.

Le Livre VIII s'ouvre par le sacrement de l'Eucharistie.

On voit très bien que cette division qui, au premier abord, semble s'éloigner de celle d'Abélard et de ceux qui l'ont suivi, y revient absolument. Toujours, en effet, apparaît le cadre créé par Abélard : Dieu, la Trinité, l'Incarnation, les vertus et les vices (caritas), les sacrements. Tous les auteurs de sentences, Pierre Lombard et Hugues de St-Victor comme les autres, se meuvent dans ce cadre et ne font qu'y ajouter sans changer ou créer. Les quatre auteurs que je viens d'indiquer empruntent aussi à Abélard sa méthode. Ils entassent comme lui les arguments pour et contre, parfois laissent

[1] *Patr.*, tome, 192, col. 971, sqq.

[2] *Patr.*, tome 211, col. 791, sqq.

la question sans solution ou la déclarent insoluble. Impossible de parcourir une page sans être arrêté par ces paroles : sed videtur, sed dicitur, sed opponitur, quidam opponunt..... etc. Comme chez Abélard encore, nous voyons un usage constant et fréquent de la dialectique dans le dessein de rendre la foi *rationabile obsequium*.

Je ne puis, dans ce chapitre, entrer dans des détails aussi grands que pour les auteurs qui ont précédé ; je je ne prendrai donc que quelques questions qui serviront à prouver que Lombard connaît l'*Introductio* et que parfois sa doctrine se ressent de celle d'Abélard.

Tout en conservant, ainsi que je l'ai dit plus haut, le cadre tracé par ce dernier, Pierre Lombard lui donne un point de départ nouveau. Au lieu de dire, comme notre philosophe, que la foi traite en partie de la *Trinité, de Dieu et de ses attributs* et en partie *des bienfaits divins,* dans lesquels il faisait rentrer « l'Incarnation, les sacrements[1] » le maître des sentences divise le foi par les choses « quibus fruendum est » et par celles « quibus utendum est. » Dans les premières, il fait rentrer le mystère de la Ste-Trinité, et dans les secondes les traités de vertus (caritas) et des sacrements[2].

Comme on le voit, le cadre des sentences de Lombard est bien celui d'Abélard, mais le point de départ diffère.

§ 1.

A la distinction III, le maître des sentences pose la question si malheureusement résolue par Abélard : « Quomodo in creaturis apparet vestigium trinitatis? » Sa réponse est certainement un écho de celle du condamné

[1] *Introd.*, p. 10.

[2] *Patr.*, tom. 192, col. 525.

de Sens. Celui-ci, nous le savons, affirmait que la considération de la créature devait conduire à la connaissance de la Trinité, car le monde révélait la puissance, c'est-à-dire le Père; l'ordre, l'harmonie, soit le Fils; la bonté, soit le St-Esprit. Lombard s'inspire visiblement de cette réponse lorsqu'il dit : « Dans la Trinité se trouve l'origine suprême de toutes choses, la beauté parfaite et l'amour parfaitement heureux. » Or, l'origine de toute chose représente le Père; la beauté parfaite indique le Fils; la bonté désigne le St-Esprit.

Mais le monde a eu son origine (c'est le Père); nous y trouvons la beauté (le Fils); tout ce qui s'y trouve est dû à la bonté (le St-Esprit). Puis, craignant les anathèmes qui quelque temps auparavant avaient flétri Abélard, il s'empresse d'ajouter : « cependant la créature ne donne pas une connaissance suffisante de la Trinité; il faut pour cela la révélation; aussi les philosophes de l'antiquité ont-ils connu la Trinité de loin et « per umbram[1]. » L'allusion à Abélard est ici frappante, surtout dans les derniers mots[2].

Les distinctions IV et V ne sont que la réponse à la célèbre objection de Roscellin, reprise et si malheureusement résolue par Abélard au moyen de la comparaison de l'airain et du sceau d'airain, à savoir : si Dieu a engendré Dieu, ou Dieu s'est engendré lui-même, ou a engendré un autre Dieu[3].

A la distinction IX, nouvelle question traitée par Abélard : « Utrum debeat dici semper gignitur, an semper genitus? »

Comme ce dernier, Lombard admet que les deux ex-

[1] Lombard., L. I, Dist. III, 6.

[2] Comparez aussi Mag. Bandini, *Sentent*, L. I, Dist. III.

[3] *Patr.*, tome 192, col. 533-539.

pressions sont orthodoxes : en disant semper gignitur, on affirme l'éternité de la génération divine, et en disant semper genitus, on affirme la perfection de cette même génération [1].

A la distinction X, il veut que la bonté appartienne au St-Esprit, mais il ajoute immédiatement : « Tamen tota Trinitas est dilectio [2]. »

Profitant de la malheureuse expérience d'Abélard, il dira : Quant à vouloir mettre une distinction entre génération et procession : « nescio, non valeo, non sufficio [3]. »

Dans la distiction XXXVIII, Lombard expose et reprend l'argumentation de notre auteur sur la question « Utrum scientia Dei falli possit [4]? »

En traitant de la toute puissance, il vise directement la doctrine d'Abélard dans les questions suivantes : « Opinio quorumdam dicentium Deum nihil posse nisi quod facit [5]. An Deus possit facere aliquid melius quam fecit [6]? »

En répondant à ces deux questions, Lombard rappelle d'abord les arguments par lesquels Abélard établissait ces thèses. Parfois il fait plus que de les interpréter librement, il les transcrit [7]. Inutile de dire que s'il cite le

[1] Lombard, Lib. I, Dist. IX, 10; Bandinus, Dist. IV; Abélard, *Introd.*, p. 24.

[2] *Distinctio*, X, 2.

[3] *Distinctio*, XIII, 4. Ces paroles ne sont que l'écho de la pensée de St-Auguste.

[4] *Distinctio*, XXXVIII, 5 : Abélard, *Intr.*, p. 146.

[5] *Distinctio*, XLIII, Lib. I.

[6] *Distinct*. XLIV, Lib. I.

[7] Comp. Lib. I, Distinct. XLIII, avec *Epitome*, Cap. XX ; *Introd.*, p. 123 sqq.

Péripatéticien du Pallet en ces termes : « Quidam de suo sensu gloriantes... solent illi scrutatores dicere... etc., ce n'est point pour suivre sa doctrine, mais pour la combattre.

Cependant, cette manière d'agir prouve que Lombard avait connaissance de l'*Introductio* d'Abélard.

Dans le traité de l'*Incarnation*, en expliquant la formule *Deus factus homo*, il rapporte différentes opinions, entr'autres celle d'Abélard, qu'il transcrit textuellement[1]. Mais Lombard lui-même ne se rend nullement compte de l'union hypostatique. Il incline à adopter l'opinion du Péripatéticien du Pallet, et tombe ainsi dans l'erreur « quod Christus secundum quod est homo non est aliquid[2]. »

En traitant la question des clefs, il rappelle l'opinion erronée d'Abélard par laquelle ce dernier prétendait qu'elles n'avaient été données qu'à ceux-là seuls qui étaient successeurs des apôtres, non seulement par la dignité, mais par la vertu.

En rapportant cette opinion ainsi que les motifs et le texte d'Origène qui avaient déterminé Abélard à l'accepter, Lombard prouve encore une fois qu'il connaissait les traités du condamné de Sens. Et ainsi se justifie l'affirmation de Jean de Cornouailles : « Petrus Lombardus... librum illum (Theologiae Magistri Petri Abaelardi), frequenter prae manibus habebat[3]. »

Pierre Lombard s'est inspiré d'Abélard, lui a emprunté son cadre, mais l'a développé. Souvent il cite ses erreurs, mais ne les accepte pas. Une fois cependant, voulant expliquer l'union hypostatique, il adopte mal-

[1] Lib. III, Distinct. VI, per tot., et VII, 10. *Epitome*, C. XXIV, col. 1733, 1734.

[2] *Chartularium Universitatis Parisiensis*, tome I, p. 4, et Denifle, ouvr. cité, p. 617.

[3] Migne, *Patrologie latine*, tome 199, col. 1052.

heureusement cette proposition : « Quod Christus secundum quod est homo, non est aliquid. » La méthode est terme pour terme celle d'Abélard. Les sentences de Pierre Lombard marquent un immense progrès sur celles de Roland et de Hugues. Mignon a prouvé que Lombard dépendait de Hugues; c'est très vrai, mais il dépend aussi d'Abélard.

§ 2.

Voici maintenant les sentences de Robert Pulleyn; quoiqu'elles soient divisées en huit livres, elles ne se meuvent pas moins dans le cadre tracé par Abélard. L'usage de la dialectique y est constant. Quant à la méthode, nous voyons reparaître le *Sic et Non*.

L'auteur de ces sentences rappelle Abélard ordinairement pour le combattre. Cependant dans la question « Cur Deus homo », Robert adopte son erreur. Ecoutons-le : « Quid est igitur : Deus est homo, nisi *unitus* homini. Quid est homo est Deus, nisi unitus Deo[1]. »

C'est exactement la doctrine et l'erreur d'Abélard.

Si Robert connaît Abélard et en profite, il est le plus souvent sous la dépendance du maître des sentences.

§ 3.

Voici les sentences de Pierre de Poitiers; ici encore, même division, même méthode, même emploi de la dialectique que chez Abélard et les autres auteurs de sentences[2].

Cet auteur, comme le précédent, est principalement sous la dépendance de Pierre Lombard; cependant Abé-

[1] Rob. Pulli, *Sent.*, L. III, C. XVII.

[2] Petri Pictaviensis, sententiarum Libri quinque ; *Pat.*, tome 211.

lard ne lui est point inconnu; il en donne la preuve dans son traité de la puissance divine où les erreurs du Péripatéticien du Pallet sont reprises avec leurs arguments[1].

Je ne dis rien des sentences de Bandinus[2], car elles ne sont qu'un résumé des sentences de Pierre Lombard, comme l'*Epitome* l'est de l'*Introductio*.

De tout ceci, il résulte que Pierre Lombard n'est pas plus l'auteur d'un premier *Traité de Théologie* que Hugues de St-Victor, mais que cet honneur revient à Abélard qui a créé plus que personne la vraie méthode théologique, coordonné systématiquement les questions de théologie jusqu'alors éparses et tracé un cadre que ses successeurs ont étendu mais non changé.

CHAPITRE VII

Honoré d'Autun et l' « Introductio » d'Abélard.

§ 1.

Après avoir étudié, rapidement il est vrai, les différentes sommes de sentences qui toutes, directement ou indirectement relèvent d'Abélard, mettons sous les yeux du lecteur un autre groupe d'auteurs qui, sans avoir écrit des traités complets, se sont cependant inspirés de ses ouvrages. Voici tout d'abord Honoré d'Autun.

Dans sa *Philosophia mundi* il prouve, en se servant de l'argumentation d'Abélard, que la considération du monde doit conduire à la connaissance de Dieu.

[1] Petri Pictaviensis. sententiarum L. I, C. VIII; *Introd*. p. 123.

[2] Magistri Bandini sententiarum libri quatuor; *Patr.*, tome 192.

En voici le résumé : Le monde ne s'est pas formé par hasard, mais il exige un artisan « artifex ». Or, cet artisan n'est ni un homme ni un ange, car tous deux ont été formés. Donc c'est Dieu qui a créé le monde[1].

L'argumentation d'Abélard est identique : Le monde n'est pas de lui-même ; la preuve en est que nous qui sommes supérieurs au monde grâce à l'intelligence, savons parfaitement que d'autres nous ont engendré. Si donc nous ne sommes pas de nous-mêmes, à plus forte raison en sera-t-il de même du monde. Puisque nous qui sommes des êtres raisonnables ne pouvons toujours nous guider nous-mêmes sur la mer de ce monde, combien, à plus forte raison, un être sans intelligence tel que le monde demande-t-il un ordonnateur.

La vue du monde demande donc un créateur, un ordonnateur, qui est Dieu[2].

Non seulement Honoré d'Autun veut que la création conduise à la connaissance de Dieu et de sa providence, mais encore à celle de la Trinité.

Résumons son argumentation : L'ordre dans le monde exige une sagesse qui elle-même est Dieu. Cette sagesse est de quelqu'un. Donc il existe un quelqu'un de qui est cette sagesse et ce quelqu'un est Dieu aussi. « C'est ainsi que par un raisonnement quotidien on peut arriver à la divine sagesse et, par elle, à la divine substance. »

Les philosophes l'ont dit : dans une divinité créatrice et gubernatrice se trouvent la puissance, la sagesse, la volonté... Les saints ont, par affinité, transporté ces trois noms aux trois personnes divines, en sorte que Puissance, Sagesse, Volonté, correspondent à Père, Fils et St-Esprit.

[1] De Philosophia mundi, L. I, C. V. *Patr.*, T. 172, col. 44.

[2] *Introd.*, p. 117-118.

C'est exactement la pensée et l'argumentation d'Abélard sur ce point. Nous la connaissons, aussi n'y reviendrai-je pas.

La seule différence serait qu'Abélard désigne le St-Esprit par *bonté* et Honoré par *volonté*.

Mais cette différence est supprimée dans le Chapitre XIV, où Honoré identifie la volonté avec la bonté[1].

Faisons remarquer que la définition du hasard est textuelle chez tous deux : « Est enim casus, inopinatus rei eventus, ex causis confluentibus[2]. »

Honoré pose ensuite trois questions qui sont en dépendance directe de la théorie d'Abélard sur la Trinité :

1° Pourquoi appelle-t-on la puissance Père?

2° Pourquoi appelle-t-on la sagesse Fils?

3° Pourquoi appelle-t-on la volonté St-Esprit[3]?

En expliquant la génération du Fils, il commente le texte d'Isaïe : « Generationem ejus quis enarrabit », et se rapproche tout à fait d'Abélard.

EXEMPLE :

Honoré.	**Abélard.**
« Illud enim dictum est non quia impossibile est, sed quia difficile est. »	« Illud quod dictum est generationem ejus quis enarrabit » ; ad exemplum difficilis non impossibilis trahit dicens (Hieronymus) : « adjiciendo « quis » difficultatem rei voluit demonstrari. »

Pour démontrer l'éternité des trois personnes, il s'ins-

[1] Volontati vero et bonitati divinae, *Patr.*, tome 172, p. 44-45.

[2] Honoré, Phil. mundi, L. I, C. V. *Patr.*, T. 172, col. 44. Abélard, *Introd.*, p. 139.

[3] Honoré, *Introd.*, Cap. VI, VII, IX.

pire de la substitution de Puissance, Sagesse, Bonté, à Père, Fils et St-Esprit, substitution faite par Abélard.

Voici le résumé de son argumentation : La bonté est coéternelle au Père et au Fils, car la puissance, c'est-à-dire le Père, n'a jamais pu exister sans la sagesse, ni la sagesse sans la bonté[1].

Cette manière d'argumenter se ressent évidemment des idées d'Abélard.

Au Chapitre X, expliquant la procession du St-Esprit, il suit presque textuellement l'idée de notre philosophe. Celui-ci, en effet, avait dit : « La Procession, c'est la bonté sortant de la puissance et de la sagesse et s'étendant vers une chose[2] par l'affection qu'il a pour ses créatures; Dieu est dit sortir de lui vers elles[3].

Honoré d'Autun s'exprime en termes presqu'égaux. Voici d'ailleurs ses propres paroles : « Dire que le St-Esprit procède du Père et du Fils, c'est affirmer que la divine volonté (bonté) procède de la puissance et de la sagesse et s'étend à la création et au gouvernement des choses[4]. »

Nous trouvons encore dans les Chapitres XII, XIII et XIV d'autres points de contact avec les idées d'Abélard. Pour s'en convaincre, il suffit de recourir aux indications suivantes :

Pour le Chapitre XII : *Introd.*, p. 13, 20 et 17, surtout sa théorie de l'appropriation, *Theol. Christ.*, p. 516.

[1] Honoré, *Phil. mundi*, L. I, C. XI, *Introd.*, p. 100 et 101.

[2] Honoré, *Phil. mundi*, L. I, C. X.

[3] Itaque quodam modo Deus a se ipso ad creaturas exire dicitur per benignitatis affectum sive effectum... quem in creaturis habeat. *Introd.*, p. 101.

[4] *Phil. mundi*, L. I, Cap. X.

Pour le Chapitre XIII : *Epitome*, C. XXIII, p. XXIV.

Pour le Chapitre XIV : *Introd.*, p. 20.

Si, après avoir montré que dans sa *Philosophia mundi* Honoré d'Autun était étroitement sous la dépendance d'Abélard, nous passons à un autre de ses ouvrages : *Elucidarius*, ou dialogue sur la somme de toute la Théologie chrétienne, nous trouvons quelques ressemblances, mais éloignées, des théories d'Abélard.

En effet, il y prouve la Trinité par l'exemple du soleil qui est substance ignée (Père), splendeur (Fils), chaleur (St-Esprit)[1].

Abélard s'était servi du même exemple pour expliquer la différence entre la génération et la procession[2].

Le point de contact n'apparaît guère.

Quant aux noms avec lesquels on doit désigner la Trinité, il n'a d'Abélard que cette phrase « Pater est fons et origo, a quo omnia procedunt, cujus sapientia Filius appelatur[3]. »

Voici maintenant un nouvel ouvrage d'Honoré intitulé *La connaissance de la vie*[4]. Ouvrons-le; nous y trouverons plusieurs points de contact avec les idées d'Abélard.

Au Chapitre III, Honoré affirme que Dieu ne saurait

[1] *Elucidarium*, I. P. T., 172, col. 1111.

[2] *Introd.*, p. 108.

[3] *Elucidarium*, II. P. T., 172, col. 1111. Cet ouvrage ne se trouve pas dans le Tome de la *Patrologie* contenant les œuvres d'Honoré, mais dans les œuvres de St-Augustin, car il lui avait été attribué. (Il ne rentre pas dans mon cadre d'en indiquer le motif, on le trouvera au tome 172 de la *Pat.*, p. 18 (Prolegomena, N° 9).

La table alphabétique des œuvres d'Augustin indique un ouvrage sous ce titre : *Liber de cognitione verae vitae*; il se trouve au tome VI des œuvres d'Augustin. *Patrol.*, tome 40, col. 1006. Un avertissement placé par l'éditeur informe le lecteur que cet ouvrage appartient à Honoré d'Autun.

être exprimé par le langage humain, que les règles de la dialectique ne sauraient s'appliquer à Dieu, ni être contenu dans un des prédicaments, et que, par conséquent, il n'est pas, à proprement parler, une substance[1].

Abélard développe la même idée en des termes différents. Pour lui, Dieu n'est pas substance[2]; — il ne saurait être exprimé par le langage[3]; — la nature de Dieu ne saurait être expliquée par les règles des philosophes et des dialecticiens[4].

Honoré prouve encore l'égalité des trois personnes en se servant de la division de Puissance, Sagesse, Bonté, établie par Abélard (au lieu de puissance il dit vie); et, substituant ces trois attributs aux trois personnes divines, il argumente ainsi : Dieu est le souverain bien, comme tel la *souveraine vie*, la *souveraine sagesse* et la *souveraine bonté*. Donc en Dieu, qui est le souverain bien, doit nécessairement se trouver la souveraine vie, c'est-à-dire le Père, la souveraine sagesse, c'est-à-dire le Fils, la souveraine bonté, c'est-à-dire le St-Esprit.
logue divisé en douze titres où il expose le vrai motif de sa conversion et défend les dogmes chrétiens.

§ 2.

A une époque beaucoup plus reculée, nous trouvons un certain Pierre d'Alphonse, qui abandonna le Judaïsme pour embrasser le Christianisme. Accusé par ses coreligionnaires d'avoir changé de religion par ignorance de la loi et des prophètes, ou par intérêt, il composa un dia-

[1] *Patrol.*, tome 40, col. 1008.

[2] *Introd.*, p. 88.

[3] *Introd.*, 88 et 90.

[4] *Introd.*, p. 91.

Or, dans ce dialogue, nous le voyons emprunter à Abélard l'idée de vouloir persuader la Trinité aux Juifs en substituant aux trois personnes divines trois attributs : « Je veux, dit-il aux Juifs qu'il prétend persuader, remplacer les personnes par les noms de substance, sagesse et volonté. J'appelle donc la première personne *substance*, car c'est en elle et d'elle que la sagesse et la volonté tirent leur origine... Comme il est certain que Dieu est une substance créatrice et gubernatrice de toutes choses, il est nécessaire qu'il ait la sagesse et la volonté, afin qu'il sache ce qu'il veut faire... Dieu est donc substance (Père), sagesse (Fils) et volonté (St-Esprit)[1].

Abélard avait dit : « Il est facile de prouver à ceux qui ont horreur de ces termes : « Dieu le Père, Dieu le Fils » qu'au fond ils pensent comme nous. Demandons-leur, en effet, s'ils croient à cette sagesse de Dieu, de laquelle il est écrit : « Tu as tout fait avec sagesse », aussitôt ils répondent nous y croyons. Or, nous pouvons convenablement inférer de là qu'ils croient comme nous au Fils de Dieu, puisque par Verbe ou Fils de Dieu nous entendons précisément ce qu'ils entendent par la sagesse de Dieu... Par le même raisonnement, nous pouvons les convaincre qu'ils croient au St-Esprit. Il suffit pour cela de leur exposer que, sous ce nom, nous désignons la bonté même de la grâce divine[2]. »

§ 3.

Quelques années plus tard, nous voyons un abbé du nom d'Abbaudus écrire un traité contre Abélard[3]. Cet

[1] Petri. *Alphonsi Dialogus,* tome 157, col. 606-607.

[2] *Theol.*, L. IV, p. 550.

[3] Domini Abbaudi Abbatis Tractatus de fractione corporis Christi. *Patr.*, tome 166, col. 1342, sqq.

abbé, complètement inconnu, et que l'on croit avoir été en charge vers 1130, ne nous apprend rien de nouveau. Il attaque, sans le nommer, un écrivain qui veut qu'on raisonne[1] et certains auteurs qui soutiennent que le corps de Notre Seigneur n'est pas brisé, mais seulement les accidents[2]. En tenant compte de l'époque où ce traité a été écrit, ainsi que des allusions qui s'y trouvent, on voit parfaitement que l'auteur vise Abélard. Sa doctrine à lui est la profession de foi signée par Bérenger : que le corps de Notre Seigneur est brisé par les mains du prêtre et broyé par les dents des fidèles[3].

Ce traité, dirigé contre Abélard, prouve que ses contemporains n'étaient pas si ignorants de ses écrits qu'a bien voulu le dire Vacandard.

En finissant, n'oublions pas de rappeler le décret de Gratien. Son but était de faire la « concordantia discordantium canonum », c'est-à-dire d'exposer et de résoudre les contrariétés qui régnaient entre les canons anciens. « Pour cela, dit Denifle, il utilise le même principe qu'Abélard avait émis dans le prologue du *Sic et Non,* à savoir qu'il fallait prendre garde au temps, au lieu, aux circonstances si différentes qui ont donné occasion aux différents canons, s'ils sont d'une nature générale ou particulière, si l'un contient la règle, l'autre l'exception, et quel est le poids de l'autorité dont ils proviennent. Sans doute, chez Gratien, ce système n'est pas aussi perfectionné que chez Lombard et les écrivains postérieurs; en son temps il était encore imparfait[4]. »

[1] *Rationis acie multa investiganda*, tome 166, col. 1344.

[2] Qui dicunt: ipsum corpus non frangi, sed in albedine ejus et rotunditate aliquid fractitari, col. 1347.

[3] *Patr.*, tome 166, col. 1342.

[4] Denifle, ouvr. cité, p. 619-620. Dans un travail récent, M. Paul

CONCLUSION

Après avoir parcouru tous les auteurs que nous venons d'énumérer, le lecteur sera, je le pense du moins, convaincu de l'énorme influence exercée par Abélard sur ses contemporains et successeurs. Dès lors, il est évident que Deutsch, et récemment Vacandard, se sont gravement mépris en niant ce fait.

Mignon, à son tour, est dans le même cas, lorsqu'il croit que c'est à Hugues de St-Victor que revient l'honneur d'une première synthèse théologique ; son erreur est due à cette idée évidemment fausse « que l'*Introductio ad Theologiam* d'Abélard » comprend seulement l'étude de Dieu dans son existence, de la Trinité et des moyens par lesquels on arrive à la connaître[1]. »

Je ne m'arrête point à réfuter cette affirmation ; les lecteurs des chapitres précédents savent ce qu'il faut en penser.

Non ; c'est à Abélard que revient l'honneur d'un premier *Traité de Théologie ;* c'est lui qui en a tracé le cadre ; Hugues de St-Victor et Lombard l'ont conservé en l'élargissant, mais n'ont point créé. Ils ont ajouté de nombreuses questions, mais toutes rentrent dans la di-

Fournier, après avoir établi la dépendance de Pierre Lombard vis-à-vis du décret de Gratien, s'est efforcé d'établir la date à laquelle ce décret a été rédigé. Il la place « à une époque plus voisine de 1140 que de 1150 ». Voir *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, N° 2 et 3 de l'année 1898.

[1] Ouvr. cité, tome I, p. 176.

vision du Péripatéticien du Pallet : Fides, Sacramentum, Caritas.

Quant à la méthode critique du *Sic et Non*, méthode créée par Abélard, c'est avec raison que Denifle a pu dire : « Elle devint la base de la manière de questionner et de disputer dans les époques suivantes sur les terrains théologiques, philosophiques, canonistiques et de droit civil[1]. »

FIN


[1] Ouvr. cité, p. 620.

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

Abélard critique.

CHAPITRE PREMIER

Sa méthode critique.

SOMMAIRE :

CHAPITRE II

Du rôle attribué par Abélard à l'autorité scripturaire et patristique.

SOMMAIRE :

§ 1.

Valeur attribuée à l'Ecriture-Sainte.

§ 2.

Valeur de l'autorité patristique.

CHAPITRE III

Du rôle de la raison et de la dialectique à l'égard de la foi et réciproquement.

SOMMAIRE :

§ 1.

DEUXIÈME PARTIE

Méthode d'Abélard appliquée à la Trinité.

CHAPITRE PREMIER

De la Trinité.

§ 1.

SOMMAIRE :

§ 2.

Explication historique des erreurs trinitairiennes d'Abélard.

TROISIÈME PARTIE

Influence exercée par Pierre Abélard, théologien (Ecole théologique).

CHAPITRE PREMIER

CHAPITRE II

CHAPITRE III

CHAPITRE IV

CHAPITRE V

CHAPITRE VI

CHAPITRE VII



